Università di Foggia

DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA

Dottorato di Ricerca in *Scienze Giuridiche*
Storia, teoria e comparazione degli ordinamenti giuridici
Ciclo XXXI

KATÉCHON E CURA

Il dovere nell'*età dei diritti*

Tutor

Chiar.mo Prof. Marco Nicola Miletti

Dottorando

Angelo Pio Buffo

Anno Accademico 2017/2018

KATÉCHON E CURA
Il dovere nell'*età dei diritti*

Indice

Introduzione

I DOVERI PRESI SUL SERIO

I

VELUTI SI OFFICIUM NON DARETUR

1. La soglia del dovere
2. Contabilità separate
3. Il primato conteso
4. L'illuminismo diviso
5. *Ira querens iura*
6. Il convitato di pietra
7. Oltre il crepuscolo

II

IL DOVERE COME KATÉCHON

1. «*Quid detineat*»
2. Le epifanie del katéchon
3. Un nuovo scenario
4. L'ipertrofia del fondamentale
5. La normativizzazione dei desideri
6. Il costo dei diritti
7. Cenni conclusivi

III

Il dovere come Cura

1. L'altro vólto
2. Il Vólto dell'Altro
3. La cura dell'Essere
4. La solidarietà del dovere
5. Per non concludere

Bibliografia

Ai miei nonni,
braccianti agricoli nelle terre di Capitanata,
che nel corso delle lunghe, estenuanti giornate "a padrone"
mai scissero la lotta per i diritti dall'adempimento dei doveri,
testimoniando che l'esperienza giuridica
è unità vivente di scienza e vita,
che libertà e responsabilità sono rifrazioni cromatiche
generate dalla stessa meravigliosa luce.
Loro, che mai lessero Capograssi.
Loro, che più di me l'hanno compreso.

I DOVERI PRESI SUL SERIO

«Di doveri ce n'è sempre uno solo. Ma questo è sempre nuovo, unico, come la parola che l'uomo pronunzia, come l'anima di cui egli vive […]. Bisogna pertanto rivolgere la filosofia e ogni pensiero morale dai doveri (che sono, nella loro molteplicità, l'esteriorità) al dovere, che è l'interna realtà morale. Senza perciò negare o sottovalutare la molteplicità, che è la determinatezza e concretezza del dovere».

G. GENTILE, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica.*

«Appena si fa luce nell'uomo anche fuori non c'è più oscurità; appena si fa quiete in lui, si placa la tempesta nel mondo, e le forze contrastanti della natura trovano pace entro stabili confini».

F. SCHILLER, *Lettere sulla educazione estetica dell'uomo.*

1.

L'invito a *prendere sul serio i diritti*[1] cadrebbe nel vuoto, offuscando l'orizzonte di senso e la policroma complessità dell'esperienza giuridica, se non ci si facesse carico, allo stesso tempo, di una profonda meditazione sul dovere. Non solo per scongiurare un esiziale riduzionismo cognitivo, data la *liaison* morfologica e assiologica che ne struttura il binomio[2] – ogni diritto, rileva Jeremy

[1] R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, 1978, traduzione italiana a cura di G. REBUFFA, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 1982.

[2] Sulle diverse configurazioni del binomio risulta ancóra di grande rilevanza lo schema concettuale elaborato da W. N. HOHFELD, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, «Yale Law Journal», 1913 ora in D.

Waldron, genera "ondate di doveri" («*waves of duties*»[3]) – ma anche perché la tensione fra queste due polarità che innervano la geometria delle relazioni umane illumina molti snodi problematici, giuridici e morali, del nostro tempo.

L'«evangelica semplicità»[4] che avvince di irresistibile fascino le politiche espansive delle tutele, sintonica con quell'opulenta «*Gesellschaft im Überfluss*»[5] che ha mutato la «lotta per il riconoscimento»[6] in rissa per l'appropriazione, aderisce sul paesaggio giuridico postmoderno facendo emergere alcuni punti deboli dell'*età dei diritti*. In questo *milieu*, reso anodino ogni appello al dovere, sembra coperta sotto una spessa coltre ideologica la *complexio oppositorum* costitutiva degli ordinamenti giuridici. I contraccolpi di questa neutralizzazione si riverberano sulla tenuta delle democrazie occidentali. Per un verso, implementando cortocircuiti nei meccanismi di tutela dei diritti fondamentali; per l'altro, aprendo il varco a quella galassia ipotizzata da Böckenförde[7]: la trasformazione dei cittadini delle società liberali in monadi isolate, ben disposti a sacrificare, sull'altare dell'interesse personale, legami umani e vincoli sociali.

Dinanzi a questo scenario urge restituire centralità al dovere. Non tanto come ritorno nostalgico di echi mazziniani[8]. Né confinandolo in

---

PATTERSON, a cura di, *Philosophy of Law and Legal Theory. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 295-321.

[3] J. WALDRON, *Rights in conflict*, in «Ethics», 1989, p. 510. Vedi anche M. BARBERIS, *Etica per i giuristi*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 6 ss.

[4] M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002, traduzione italiana di M. BACCIANINI, *La democrazia contro se stessa*, Città Aperta, Troina, 2005, p. 260.

[5] P. SLOTERDIJK, *Sphären III, Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, p. 804.

[6] Cfr. A. HONNET, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, traduzione italiana di C. SANDRELLI, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano, 2002.

[7] Cfr. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, traduzione italiana a cura di M. NICOLETTI, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 68. Sul tema si rimanda all'accurata analisi di A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino, 2016.

[8] G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, Vallecchi Editore, Firenze, 1860.

un'arida dimensione antagonistica, come mero rovesciamento della "religione civile" dei diritti dell'uomo. Probabilmente – benché il punto sia controverso – non si tratta neppure di stabilire se assegnare priorità ai diritti, secondo una consolidata *koinè,* o ai doveri, accogliendo la prospettiva weiliana[9]. Occorre piuttosto far leva sul dovere per ripensare la complessità ordinamentale, ricomporre il divorzio tra libertà e responsabilità, e concepire nuovi equilibri fra individuo e comunità, nella costante ricerca del bene comune.

2.

Ripristinare l'unità del corpo etico, lacerata dalla frattura tra diritti e doveri, rappresenta una delle sfide più importanti del tempo presente. Di un tempo che ha conosciuto, attraverso il laboratorio politico della modernità, il fragile equilibrio che regge questo binomio. E ha registrato, su due versanti, gli effetti negativi del suo sfaldamento. Dapprima, con l'assolutismo dei doveri e l'erosione delle garanzie individuali, dissolte nei congegni dispotici del *Leviatano*; e, più recentemente, con il monoteismo dei diritti, compimento di quella *ivresse de la liberté* che non intende più misurarsi con l'orizzonte della responsabilità. Versanti speculari, connessi al mutamento di campo gravitazionale che, a partire dalla rivoluzione francese, ha attirato nell'orbita del discorso pubblico la questione dei diritti umani, spodestando, con simmetrico moto centrifugo, i doveri. Ma soprattutto versanti accomunati dall'incapacità di realizzare un sistema integrale di valorizzazione della persona. Giacché entrambi smarriti nel vicolo cieco di una prospettiva unilaterale. In cui le incognite mutano di segno ma non di gravità. Al punto che l'antica pervasività dei doveri e l'odierna l'insaziabilità dei diritti[10] possono

---

[9] «*La notion d'obligation* – scrive S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Gallimard, Paris, 1949, p. 6 – *prime celle de droit, qui lui est subordonné et relative. Un droit n'est pas efficace en lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond*».

[10] Messa in luce da A. PINTORE, *Diritti insaziabili*, in L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali, Un dibattito teorico*, a cura di E. VITALE, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 179-200, la quale esprime rilievi critici sulla tendenza «a fare dei diritti uno strumento *insaziabile*, divoratore della democrazia, dello spazio politico e, alla fin dei conti, della stessa autonomia morale da cui li facciamo scaturire».

essere descritte come due facce della stessa medaglia. Errori simmetrici. Espressioni di una generale incomprensione del fenomeno giuridico. E, in ultima istanza, dell'uomo, che dei diritti e dei doveri è il referente.

Per queste ragioni, la tematizzazione del dovere qui proposta non assume una fisionomia ostile rispetto alla cultura dei diritti. Non si presenta come una istanza di retroguardia che mira a cancellare, al netto di ogni possibile punto debole, l'impianto emancipativo connesso al processo di «positivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione» delle tutele[11]. Né si colloca sotto l'insegna di un rovesciamento reazionario della modernità. L'appello al dovere che filtra da queste riflessioni è osmotico non antitetico al sistema delle libertà fondamentali. Solo in questo modo, infatti, è possibile ripensare l'*età dei diritti*, vagliandone alcune contingenti criticità. Senza mortificare lo scrigno di attese e di speranze di cui è latrice. E, soprattutto, senza offuscare il senso e le ragioni storico-politiche che hanno contribuito a generare e a diffondere, a partire dal secondo dopoguerra, un nuovo *ethos* mondiale *rights-based*.

In questa ottica si giustifica anche la logica dell'*et-et* che anima la ricerca. Logica che, aprendosi a una prospettiva olistica, non rinuncia allo sforzo di conciliare libertà e responsabilità. Che intende fondere, senza confondere, rivendicazione individuale ed etica pubblica. Pur nella consapevolezza che il difficile equilibrio tra queste polarità, prima ancóra che nelle istituzioni democratiche, debba realizzarsi nella coscienza dell'uomo. È lì che si è registrata l'erosione del primato della dimensione deontica. Da lì si sono irradiati sulle società occidentali gli effetti collaterali del «crepuscolo del dovere»[12]. Ed è quindi da lì, dalla crisi dell'uomo d'oggi, che bisognerebbe ripartire per comprendere la traiettoria postmoderna del diritto. Comprensione che richiede un *supplément d'âme* rispetto a una lettura rigidamente ancora alla disfunzioni morfologiche degli ordinamenti giuridici. Giacché le maglie analitiche andrebbero estese al modello antropologico che ispira l'eclisse del dovere: l'archetipo

---

[11] Cfr. G. PECES BARBA, *Curso de Derechos fundamentales. Teorìa general*, Madrid, Eudema, 1991, traduzione italiana a cura di V. FERRARI, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffré, Milano, 1993.

[12] G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

dell'uomo senza legami, senza aneliti di trascendenza, insofferente verso ogni limite, incapace di farsi prossimo.

3.

La tesi si articola in tre sezioni. Dopo aver indagato, nella prima parte del lavoro, le cause che hanno condotto la cultura giuridica a congedarsi dal dovere, a marginalizzarlo, fino a farlo arretrare nel cono d'ombra dell'ostilità[13], la riflessione si focalizza su due specifici profili. Si tratta di due vólti del dovere che si coimplicano. E che esprimono esigenze divenute imprescindibili in un contesto segnato dall'onnipotenza della tecnica e dalla prepotenza del mercato. Queste due potenze non solo sfibrano il tessuto connettivo che lega i diritti all'uomo. Ma certificano l'inadeguatezza della *scientia iuris* nella creazione di una adeguata struttura di regolamentazione. Il «diritto senza verità»[14] sembra infatti impotente dinanzi al cortocircuito epocale che si è prodotto tra *logos* e *iura*. Inchiodato alla *gabbia d'acciaio* di una ragione strumentale, appare remissivo al cospetto delle normatività dell'apparato tecnico e dell'odierno capitalismo. Normatività indocili, refrattarie ad essere disciplinate. Forze senza limite e senza limiti. Tanto estese da riuscire ad imprimere mutamenti alla natura umana. Giacché, per un verso, la tecnica è oggi in grado riperimetrare i confini dell'*humanum*, condizionando pesantemente ogni àmbito del *bios*; per l'altro verso, il capitalismo, divenuto «assoluto», si fa vettore su larga scala, nell'ordine simbolico e nell'ordine reale, di una mercificazione planetaria. Di un disegno vòlto a reificare l'uomo. Al punto da rendere sempre più impercettibile e oscura la differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»[15].

---

[13] A questo proposito, R. HANICOTTE, *Devoirs de l'homme et constitutions. Contribution à une théorie générale du devoir*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 11 sottolinea come il dovere sia stato considerato da tanta parte della dottrina come «*Boîte de Pandore constitutionnelle*».

[14] Di cui parla N. IRTI, *Il diritto senza verità*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

[15] Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, traduzione a cura di L. ALLODI, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari, 2005. Molto pregnanti appaiono anche le considerazioni di R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino, 2014.

In questo inedito scenario, latore di nuove incognite rispetto al passato, si inscrive la riflessione sul dovere, che qui si sviluppa in due dimensioni, distinte ma interconnesse.

La prima è analizzata alla luce del *katéchon*, controversa categoria concettuale della teologia politica. Categoria che Carl Schmitt attinge da un frammento della seconda epistola ai Tessalonicesi in cui si fa cenno a una enigmatica potenza, qualcosa (τὸ κατέχων - 2Ts 2,6) o qualcuno (ο κατέχων - 2Ts 2,7), che trattiene il trionfo del *mysterium iniquitatis* e frena il dilagare dell'anomia (ἄνομος). La credenza in un potere *qui tenet*, trascesa la cornice escatologica paolina, ha rappresentato un punto nevralgico degli studi teologici, filosofico-politici e giuridici. In questa sede, l'idea di una istanza di moderazione è ripresa e associata alla configurazione del dovere come spazio catecontico nell'esperienza giuridica contemporanea. In particolare, la sua *vis* frenante è esaminata in tre direzioni: come *argine* allo svuotamento per estensione dei diritti fondamentali; come *limite* alla normativizzazione dei desideri e alle spinte centrifughe dell'individualismo che dileguano la *civitas* verso le sponde della «*communitas* del niente in comune»[16]; come *garante*, sul versante dei costi, della concreta sostenibilità delle tutele. La tesi di fondo connessa a questa chiave di lettura è che il dovere – proprio, paradossalmente, nel farsi *katéchon* – può innestarsi nella traiettoria dei diritti e rafforzarne l'efficacia.

La seconda dimensione afferisce al paradigma della Cura. Alla *Sorge* che Heidegger – nella duplice declinazione del *prendersi-cura* (*Besorgen*) e di *aver-cura* (*Fürsorge*) – riconduce alla struttura ontologico-esistenziale del *Dasein*, qualificandola come «l'essere dell'esserci»[17]. Ma l'analisi prende in considerazione anche l'*ethics of care* che costituisce un interessante modello di etica relazionale. Un'etica della concretezza che, contemplando il vólto dell'altro, si fa carico della sua fragilità. In ciò presentandosi come valida alternativa alle logiche dell'individualismo e dell'utilitarismo che dilagano nell'*età della tecnica*. Visto da questa angolatura, il dovere si spoglia

---

[16] Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino, 2006.

[17] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer Verlag, Halle, 1927, traduzione italiana a cura di A. MARINI, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 259 ss.

della tara autoritaria che, a torto o a ragione, da sempre l'accompagna. Poiché non proietta lo sguardo di Gorgone del potere. Ma riflette la vista compassionevole del Buon Samaritano. In questo modo, il dovere immette nel sistema giuridico la «corrente calda» della solidarietà. E si fa custode della incommensurabile dignità dell'uomo, soprattutto quando questa è esposta all'esperienza del dolore e della vulnerabilità.

VELUTI SI OFFICIUM NON DARETUR

«Oh sventurata, oh sventurata stirpe,
che ha il valore di un solo giorno!
Com'è penoso per voi uomini
fare esperienza del dovere!»
EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, vv. 1330-32.

SOMMARIO: 1. La soglia del dovere. – 2. Contabilità separate. – 3. Il primato conteso. – 4. L'illuminismo diviso. – 5. *Ira querens iura*. – 6 Il convitato di pietra. – 7. Oltre il «crepuscolo».

1. *La soglia del dovere*

Terreno insidioso, quello del dovere. Perfino per chi si avventura ad esplorarne le molteplici diramazioni dopo aver maturato una solida esperienza nello studio della cartografia giuridica.

Terreno accidentato, quello che perimetra la dimensione deontica. Non solo per questo forse meno battuto. Ma anche perché genera una nebulosa teorica tanto complessa e vasta da abbracciare l'intero paesaggio giuridico[18]. Fino ad oltrepassarlo, lambendo molti snodi

[18] Così, A. INCAMPO, *Filosofia del dovere giuridico*, Cacucci, Bari, 2012, declinando il diritto come *εἶδος* che genera doveri, la cui struttura teoretica si confronta con l'universale, nel sottolineare che l'esperienza giuridica non è pensabile senza l'idea di dovere giuridico, sostiene che sia compito della filosofia del diritto, in quanto «scienza del dovere giuridico», analizzare «non l'uno o l'altro dei doveri, non questo o quel dovere, non il dovere di oggi invece che di ieri, ma il dovere giuridico in sé, il dovere in quanto dovere giuridico, così come la "metafisica" dice dell' "essere in quanto essere"». La centralità del dovere è messa in luce, anche da una differente angolatura, da quella dottrina che lo concepisce come «nozione primitiva», come un prisma in grado di proiettare e quindi contribuire a illuminare i principali concetti giuridici. In questa prospettiva, secondo R. GUASTINI, *Dovere giuridico*, in *Enciclopedia giuridica*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1988, vol. XII, pp. 4-5, è stato possibile concepire la *sanzione* come «conseguenza indesiderata della violazione di un dovere»; declinare il *diritto soggettivo* come «posizione di chi può pretendere l'adempimento di un dovere»; pensare il *soggetto di diritto* come «centro di imputazione di una serie di doveri»; studiare *l'ordinamento giuridico*

nevralgici dell'esistenza umana: il dovere, infatti, pulsa dentro la vita del diritto e fuori da essa. Ne è parte integrante e, allo stesso tempo, la trascende. Non lo si può imprigionare, come i venti di Eolo, nell'otre incapiente dell'*ordo iuris*.

Terreno scosceso, inaccessibile nelle sue vette a quanti non varcano le colonne d'Ercole dello *iussum*; a quanti, paghi del suggello della validità e dell'efficacia, si fermano sulla soglia del *Sollen,* che del dovere rifrange soltanto un profilo; a quanti, irretiti dal cupo splendore dello *Stufenbau* e delle sue perfette geometrie, non sperimentano la fatica di volgere lo sguardo oltre la coerenza logico-formale degli ordinamenti, per contemplare la nuda vita che scorre e che, nella costante interazione dell'*ego* con l'*alter*, si fa *esperienza*[19], proprio là dove il dovere trova l'*essere* e il *valore*. E, soprattutto, incontra l'uomo, «essere-per-il-valore» ed «essere-per-la-relazione»[20], più ancora e prima ancora che centro di imputazione di obblighi e autorizzazioni[21].

Terreno inospitale e arido, quello degli *officia*. Specialmente ora che il percorso eremitico delle volontà normative[22] – esito

---

come «insieme di norme che impongono doveri»; risolvere la *libertà* nell'«assenza di doveri»; interpretare il *potere* come «capacità di imporre doveri».

[19] Secondo la lezione di G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Maglione editore, Roma, 1932, ora in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano, 1959, Vol. II, pp. 211-373.

[20] Così D. CAMPANALE, *Fondamento e problemi della metafisica. Essere e verità*, Adriatica Editrice, Bari, 1968, *passim*; ID., *Problemi di antropologia filosofica*, La Garangola, Padova, 1972, *passim*; ID., *Nietzsche. La metafisica nichilistica come sapere dell'essere in quanto valore*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2012, *passim*. A esiti non dissimili dalla prospettiva ontoassiologica di Campanale, che concepisce l'uomo come soggetto operante nell'ordine dei valori, perviene, attraverso il sentiero ontofenomenologico, S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano, 1985, illuminando, con ricchezza di argomentazioni, la struttura ontologica dell'uomo quale ente sintetico-relazionale.

[21] A questa conclusione, com'è noto, giunge H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934, traduzione di R. TREVES, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 87 e ss., dopo aver postulato, come esito del superamento del dualismo tra diritto oggettivo e diritto soggettivo, la «dissoluzione del concetto di persona». Tesi, questa, ripresa e approfondita in ID., *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, 1945, traduzione di S. COTTA, R. TREVES, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Milano, 1952, pp. 93-110.

[22] Si rimanda, sul punto, alle riflessioni di A. PUNZI, *La solitudine della volontà e l'ordine del discorso*. In: *Dialogica del diritto: studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2009, pp. 49-64.

dell'irruzione del nichilismo nella *scientia iuris*[23] e proiezione, sul piano giuridico, di una «solitudine d'animi e di voleri»[24] – mira a rappresentare il diritto come regno della pura possibilità, della possibilità tutta dispiegata, senza più vincoli metafisici, né tradizione né natura né alcunché in grado di condizionarlo. In questo *milieu*, la legge è *nomodotto*, canale pronto ad accogliere la volontà, qualsiasi volontà, normativa. Qui il massimo grado di indifferenza contenutistica, saldandosi col formalismo più radicale, prefigura la risoluzione e la dissoluzione della *validità* e del *valore* nel *volere*: «*Volo ergo sum* – sintetizza Irti – è la divisa del diritto»[25]. Secondo questa logica, infatti, la stessa volontà di potenza che sola trae dal nulla una norma e nel nulla, volendo, la riporta – giacché per natura o secondo ragione ormai nessuna norma è necessario che sia, tutte essendo solamente possibili – opera anche nella dimensione assiologica, *ex nihilo* istituendo e, *liberrimo consilio*, destituendo i valori che ha posto. Lungo questa traiettoria, quindi, l'«*unusquisque tantum juris habet quantum potentia valet*»[26] di Spinoza, nel

---

[23] Il riferimento è al sentiero teorico tracciato dagli studi di N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2005; *ID.*, *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari, 2007; *ID.*, *Diritto senza verità*, Laterza, Roma-Bari, 2011 che, letti come un trittico, restituiscono uno spaccato del diritto contemporaneo in cui nichilismo, formalismo e politeismo dei valori compongono una triade giusfilosofica strettamente interconnessa. Secondo questa prospettiva, infatti, la perdita degli antichi fondamenti religiosi e metafisici – complici il declino della secolare tradizione romanistica, l'inesorabile indebolimento della sovranità statale e il frantumarsi dell'unità dei codici – ha spalancato le porte della scienza giuridica al nichilismo. Separato da ogni rapporto con la trascendenza, sancita l'impossibilità di appoggiarsi a qualunque principio immutabile, rifiutato ogni titolo di legittimazione esterna, al diritto, nel mare in tempesta della storia, non resta che ancorarsi alla muraglia protettiva della forma, tanto più massiccia quanto più pura, ossia slegata dai contenuti del diritto e dunque in grado di vivere della sua algida funzionalità. Per una lettura critica del nichilismo giuridico cfr. B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico: postumanesimo noia e globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2004; ID., *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino, 2006; P. BARCELLONA, *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006; V. POSSENTI, *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012.

[24] G. VICO, *La scienza nuova e le Opere scelte*, a cura di N. ABBAGNANO, Utet, Torino, 1968, ristampa della seconda edizione, p. 679.

[25] N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. V.

[26] B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, 1677, II, 8, in ID., *Opera*, a cura di C. GEBHARDT, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, vol. III, p. 279.

congiungersi con l'«*hoc volo sic iubeo sit pro ratione voluntas*»[27] di Giovenale, non solo capovolge l'ideale di una «*auctoritas pars rationis*»[28] invocato da Vico. Ma lascia altresì trasparire come il vitalismo delle volontà celi un'intima svalutazione del dovere, percepito come barriera, intralcio, condizionamento, insomma come necessità a cui il *velle* deve flettersi. In altre parole, con la potenza icastica dell'allegoria nietzschiana, che in *Also sprach Zarathustra* annuncia le tre metamorfosi dello spirito[29], si rinnova, nel passaggio dal *cammello* – simbolo della paziente accettazione del dovere – al *leone* – simbolo della rivolta, in nome della libertà, contro l'imposizione di un assetto precostituito di valori – l'attrito tra «*Du sollst*» e «*Ich will*». E si ripresenta, sotto inedite forme, quella dialettica polarizzante tra libertà e dovere che permea di senso le relazioni umane, giuridiche ed etiche, del nostro tempo. Dialettica che assume una fisionomia altamente problematica quando, con l'ultima *Verwandlung*, lo spirito, facendosi *fanciullo*, eccepisce al «Tu devi!» la più radicale contestazione: l'«*Ich bin*». E così, completamente sgravato dal peso della trascendenza, «*seinen Willen will nun der Geist*», rivendica la suprema libertà: quella di creare nuovi valori.

---

[27] D. G. GIOVENALE, *Le Satire*, introduzione e versione di G. CERONETTI, Einaudi, Torino, 1971, Libro II, Satira VI, v. 223, p. 108. Il testo latino a fronte, da cui è tratta la citazione, è, con trascurabili varianti, quello dell'edizione di Oxford, a cura di W. V. CLAUSEN, 1959, che contiene le *Saturae* di Persio e di Giovenale.

[28] G. VICO, *De uno universi juris principio et fine uno*, Napoli, 1720, in ID., *Opere di Giambattista Vico*, Liber Unus, Jovene, Napoli, 1841, p. 129.

[29] F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen,* traduzione italiana a cura di S. GIAMETTA, *Così parlò Zarathustra: Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere Filosofiche di Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Utet, Torino, 2002, vol. I, pp. 423-425 narra tre metamorfosi dello spirito. In particolare, «come lo spirito diventi cammello, e leone il cammello, e fanciullo alla fine il leone». Il *cammello* è allegoria dello spirito paziente che «si inginocchia» e che, rassegnato e docile, si carica del peso della trascendenza. È spirito ubbidiente che ha imparato a dire a Dio «*Fiat voluntas tua*». E, proprio abdicando alla sua volontà, venera il dovere e, con esso, accetta l'imposizione di un sistema di valori. Con la «seconda metamorfosi», il cammello diventa *leone*. E rivendica la sua libertà, opponendo al «Tu devi» della tradizione e di una morale millenaria l'«Io voglio». Ma la libertà per cui lotta il leone è ancora una libertà negativa, è libertà *da*. Non riesce a trasvalutare i valori, si limita ad annullarli. Ecco perché si rende necessaria la terza metamorfosi: lo spirito, divenuto *fanciullo*, «vuole la *sua* volontà» e «conquista per sé il *suo* mondo». Egli, affrancato ormai da ogni vincolo e vivendo la pienezza della libertà – la libertà positiva che è libertà *per* – istituisce nuovi valori ed esercita la sua signoria sul mondo.

Terreno interdetto, infine. L'edificio dei diritti, faticosamente innalzato nel cantiere della modernità giuridica[30], ne ha ostruito il varco. Per un meccanismo di difesa che ha generato un difetto di costruzione: forte era il timore che sulla via del dovere potessero risorgere gli spettri dell'*ancien régime* e, con essi, l'assolutismo, le offese alla dignità umana, l'erosione delle garanzie individuali. Probabilmente si voleva preservare quel patrimonio di rivendicazioni conquistate a prezzo di lunghe mobilitazioni popolari, evitando che sullo scoglio del dovere si infrangesse il sogno illuminista. E di conseguenza perdesse smalto un progetto politico che, sfrondato da orpelli retorici e al netto di iniquità, mirava a dispiegare, accanto a una più robusta e immediata valenza destrutturante[31], una più fragile ma più ambiziosa pretesa fondativa: quella di un inedito *ethos* universale *Rights-based*[32]. Tuttavia, proprio sul crinale di questa *pars construens* è sorto il peccato originale della cultura giuridica moderna: la progressiva, inesorabile marginalizzazione del dovere. Nello spazio politico e nelle carte costituzionali, certamente. Ma anche, con andamento carsico, negli assetti sociali e nel comune sentire. Un lento tramonto ha così digradato la luce del dovere, fino a farlo arretrare nel cono d'ombra dell'ostilità.

---

[30] Per una panoramica storica sulla genesi e sugli sviluppi storici dei diritti umani si rimanda a G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*, Berlin, Duncker und Humblot, 1978; traduzione italiana di G. GOZZI, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001; G. B. HERBERT, *A Philosophical History of Rights*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey), 2002; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003; M. R. ISHAY, *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004; A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2007; L. HUNT, *Inventing Human Rights*, Norton, New York, 2007; M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2008; V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Bari, 2014.

[31] Così icasticamente condensata nella lucida analisi di G. LEFEBVRE, *La Révolution française*, *Paris*, 1930, traduzione italiana di P. SERINI, *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1958, p. 162, secondo cui, «proclamando la libertà, l'eguaglianza e la sovranità popolare, la Dichiarazione costituì l'atto di decesso dell'Antico Regime, distrutto dalla Rivoluzione».

[32] Ne ripercorre le tappe salienti, non solo in chiave diacronica, ma anche attraverso una interessante comparazione tra l'esperienza dell'Europa continentale e i modelli inglese e nordamericano, P. COSTA, *Diritti fondamentali (storia)*, in *Enciclopedia del diritto. Annali*, II, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 365-417.

D'altronde, il dovere, oggi come allora, inquieta. In quanto provoca: chiama l'uomo a dar conto del suo agire, a rispondere alla *vox quaerens* che presidia l'orizzonte della responsabilità[33]. Di più. Il dovere spaventa. Specialmente quanti lo percepiscono come residuo tralatizio dei congegni dispotici del *Leviatano*; o quanti, sollevandone il velo, temono di incrociare il vólto dell'autorità. Vólto più minaccioso dello sguardo di Gorgone, poiché non pietrifica ma piega. E assoggetta: *volentem ducit, nolentem trahit*. Da sempre quindi su di esso pesa, con ragione mista a pregiudizio, una certa diffidenza, che si è andata stratificando e intensificando. Fino a mutarsi in avversione e insofferenza[34].

Varcare la soglia del dovere, pertanto, appare quanto mai rischioso. Da un lato, infatti, equivale per taluni ad aprire il vaso di Pandora dell'universo giuridico[35]; dall'altro lato, implica esporsi al rischio di essere classificati conservatori, di essere confinati nell'*enclave* dei reazionari[36]. Anche per queste ragioni probabilmente sul dovere è calato il silenzio. Un silenzio non immune da contraddizioni e incognite. Tanto per la comprensione dei diritti fondamentali quanto per la tenuta delle odierne democrazie liberali. Un silenzio che merita di essere indagato a partire dalle sue radici profonde, dalla mentalità che lo ha generato. Solo così è possibile vagliarne le ricadute, comprese quelle di lungo periodo, sul tessuto sociale e sugli ordinamenti giuridici. Ecco perché, oltre che rischioso, varcare la soglia del dovere appare quanto mai opportuno.

---

[33] F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 278.

[34] Questa ostilità, maturata «per dantesco contrappasso» col progressivo diffondersi delle "carte" dei diritti, è messa in luce da C. BONVECCHIO, *Apologia dei doveri dell'uomo*, ASEFI Editoriale, Milano, 2002, pp. 11-37, nel quadro di una proposta teorica più ampia, orientata a inscrivere il dovere nell'àmbito di una visione sacrale e simpatetica del mondo, in cui l'uomo è concepito come essere in relazione con la trascendenza e come soggetto immerso nel tessuto della comunità politica.

[35] Il riferimento al dovere come «*Boîte de Pandore constitutionnelle*» campeggia nell'*incipit* del volume di R. HANICOTTE, *Devoirs de l'homme et constitutions. Contribution à une théorie générale du devoir*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 11.

[36]Ne è convinto Y. MADIOT, *Considération sur les droits et les devoirs de l'homme*, Bruylant, Bruxelles, 1998, p. 111: «Car s'interroger sur les devoirs de l'homme, c'est courir le risque de se voir attribuer une étiquette, celle d'un auteur qui, délaissant les droits, accorde la priorité aux devoir et obligation. Bref, un auteur "répressif", voire fasciste».

2. Contabilità separate

Due errori, convergenti nell'origine e divergenti negli esiti, hanno segnato la parabola storica dei diritti fondamentali. Mentre il primo – «prendere dei diritti, che erano diritti dei cittadini, per diritti dell'uomo»[37] – si è dimostrato in fin dei conti una *felix culpa*, contribuendo, per paradosso o per l'*astuzia della ragione*, a estendere la portata delle garanzie individuali e ad accrescerne l'efficacia, il secondo – «aver dissociato i diritti del cittadino dai suoi doveri e […] aver subordinato i suoi doveri ai suoi diritti»[38] – ha invece palesato una spiccata connotazione negativa. A tal punto dirompente da scuotere le fondamenta della nostra civiltà. Giacché il divorzio tra libertà e responsabilità, apice dell'incomprensione del senso ultimo dell'esperienza giuridica, inevitabilmente scuote gli ordinamenti, allenta le giunture che tengono unite le comunità e preclude la promozione di un sistema armonico e integrale di tutele della persona. *Vulnera*, questi, tanto più esiziali quanto più acuti e ubiquitari sono oggi i pericoli che l'onnipotenza della tecnica e la prepotenza del mercato riservano alla dignità umana.

Il secondo di questi errori, la disarticolazione dei diritti dai doveri, si sviluppa nel laboratorio giuridico della modernità, favorito dalla particolare congiuntura politica della rivoluzione francese. Proprio in quella stagione convulsa, un mutamento di campo gravitazionale, tanto brusco quanto epocale, ha attirato nell'orbita del discorso pubblico la questione dei diritti dell'uomo, spodestando, con un simmetrico moto centrifugo, i doveri. In perfetta sintonia con l'*esprit révolutionnaire* che nutriva l'orgogliosa consapevolezza di porsi come *turning point* nei rapporti tra governanti e governati. E che, spostando l'accento dalla preminenza dei doveri alla priorità dei diritti, ambiva a presentarsi tanto come momento di rottura –

---

[37] R. POLIN, *L'obligation politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 163: «*La doctrine des droits de l'homme a sans doute commis l'erreur de prendre des droits, qui étaient des droits des citoyens, pour des droits de l'homme. Mais c'était une erreur dont elle a tiré bénéfice, car cette illusion a permis la relance indéfinie de la doctrine et a accru l'efficacité de ses œuvres. En revanche, la doctrine des droits de l'homme a commis une faute, dont mourra peut-être notre civilisation, la faute d'avoir dissocié les droit de citoyenne de ses devoirs, et d'avoir subordonné ses devoirs à ses droits*». La citazione nel testo è tratta dalla traduzione italiana di A. DAL BROLLO, *L'obbligazione politica*, Japadre Editore, L'Aquila, 1980, p. 155.

[38] *Ibidem*

percepibile nella diffusa «coscienza di far saltare il *continuum* della storia»[39], ben oltre l'implacabile critica dell'assolutismo monarchico e la demolizione delle sue logore strutture sociali e burocratiche – quanto come punto di non ritorno nella riconfigurazione della relazione tra soggetto, diritti e corpo politico[40]. Così l'*ivresse de la liberté*, cuore pulsante dell'«ossessione costituente»[41] che in quegli anni canalizzava il torrente delle *doléances* provenienti dalle viscere delle società, non si limitava a dichiarare d'ufficio l'obsolescenza di un paradigma istituzionale profondamente ancorato ai privilegi cetuali e fondato sulla soggezione dei sudditi. Ma, in *concordia discors* con l'esperienza americana[42], attraverso la *Déclaration des droits*, poneva

---

[39] W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione italiana e introduzione di R. SOLMI, Einaudi, Torino, 1962, p. 80.

[40] Questo aspetto emerge con nitore nel monumentale studio di P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. L'età delle rivoluzioni,* Vol. II, Laterza, Roma-Bari, 2000, *passim*.

[41] R. MARTUCCI, *L'ossessione costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, il Mulino, Bologna, 2001.

[42] La linea di continuità tra le Dichiarazioni settecentesche dei diritti costituisce l'asse portante della tesi sostenuta da G. JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Beitrag zur Geschichte Verfassungsgeschichte*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1895, traduzione italiana, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: un contributo alla moderna storia costituzionale*, a cura di G. BONGIOVANNI, Laterza, Roma-Bari, 2002. Tesi oggetto di una aspra polemica con É. BOUTMY, La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, Annales des sciences politiques, XVII, 1902, pp. 415-443 che ne ha contestato il fondamento storico-filosofico. Su questo punto e sulla prospettiva teorica di Jellinek si rimanda all'approfondimento di R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino, 2006. L'osmosi tra i processi rivoluzionari delle due sponde dell'Atlantico è stata messa in luce anche da F. BATTAGLIA, *Libertà ed Uguaglianza nelle Dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795*, Zanichelli, Bologna, 1946, p. 4, secondo cui l'esperienza dei *Bill of Rights*, incarnazione degli ideali dei *lumières*, divenne un modello che, «aureolato di gloria e reso più efficace dalla nuova forma precettistica», riverberò sul suolo francese l'impatto della concretizzazione dei principî elaborati da Montesquieu, Rousseau, Voltaire. Al punto che, «raccolte nei testi americani, restituite da una rivoluzione vittoriosa al Paese che le aveva più largamente diffuse, seppur non le aveva per primo promosse, idee siffatte […] divenivano il presupposto per un nuovo processo rivoluzionario». Nella stessa direzione converge lo studio di R. R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, new foreword by D. ARMITAGE, Princeton, Princeton University Press, 2014 [L'opera raccoglie i due volumi: *The Age of Democratic Revolution: The Challenge*, Princeton, 1959 e *The Age of Democratic Revolution: The Struggle*, 1964] che incastona i due eventi in una trama ideale sostanzialmente unitaria caratterizzante la «*revolutionary era*». Non sono tuttavia mancate letture volte a far emergere tratti di discontinuità e finanche di forte

le basi per la fondazione di un *novus ordo*. Di un ordine secolare che recava, come velo sull'inesauribilità del potere costituente, il sigillo di una teofania politica. E che perciò non tardò a ergersi a religione civile[43]. Un ordine che avrebbe sfidato i secoli. Resiliente all'usura del tempo, se è vero che ancora oggi nell'immaginario collettivo, dopo la fine delle grandi narrazioni della modernità, residua come ultima grande Utopia dell'umanità[44]. Ma soprattutto un ordine che, nella mentalità dei rivoluzionari, mirava a rigenerare l'uomo[45]. Ambizione e chimera di un disegno politico a forti tinte pedagogiche, orientato alla creazione dell'*homo novus*[46].

---

rottura tra i due fenomeni. Giacché, come dimostrato da A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1835, permanevano tra Francia e America profonde differenze nelle strutture sociali, nelle concezioni di libertà e uguaglianza, negli apparati amministrativi e di governo. Proprio queste divergenze hanno inciso sui presupposti, sui principî ispiratori, sugli esiti storici e sulle conseguenze giuridiche delle due rivoluzioni. Sul punto cfr., *ex multis*, F. VON GENTZ, *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprung und den Grundsätzen der Französischen*, Historisches Journal, Heinrich Fröhlich, Berlin, 1800, vol. II, Mai (pp. 3-77) Juni (pp. 78 -139), ora disponibile nella traduzione italiana a cura di O. EBRAHIME, introduzione di R.A. KIRK, *L'origine e i princìpi della Rivoluzione americana a confronto con l'origine e i princìpi della Rivoluzione francese*, Sugarco, Milano, 2011.

[43] Come rileva R. DEBRAY, *Que vive la République*, Édition Odile Jacob, Paris, 1989, p. 173, la dottrina dei diritti umani costituisce probabilmente «*la dernière en date de nos religions civiles, l'âme d'un monde sens âme, l'illusion d'un monde qui a perdu ses illusions*». Di «*worldwide secular religion*» parla invece E. WIESEL, *A Tribute to Human Rights*, in *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*, edited by Y. DANIELI, E. STAMATOPOULOU, C. DIAS, Baywood Publishing Company, Amityville, 1999, p. 3. Sul punto, seppur in chiave critica, riflette anche M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, edited by A. GUTMANN, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 77, ribadendo come «*Human rights has become a secular article of faith. Yet the faith's metaphysical underpinnings are anything but clear*».

[44] Secondo la nota e controversa tesi di S. MOYN, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

[45] Cfr. M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989.

[46] Sulla connessione tra il paradigma dell'*homo novus* e i processi rivoluzionari si rimanda alla densa trattazione di H. BURSTIN, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Éditions Vendémiaire, Paris, 2013, ora anche disponibile nella traduzione italiana, ID., *Rivoluzionari. L'antropologia politica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

«*Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*»[47], dunque. Sorge una nuova era, mostrando, proprio attraverso il «*pathos* della novità»[48], la sua matrice rivoluzionaria. E sorge auspice – proprio come nell'epoca d'oro invocata da Virgilio – il ritorno sulla Terra di una misteriosa *Virgo*[49], quell'*Astrea*, dea della Giustizia, ritiratasi nei Cieli perché indignata dalle ingiustizie degli uomini. Difatti è all'insegna della giustizia che il nascente *ordo* deve costituirsi. Partendo dalla presa di coscienza dell'iniquità che genera indignazione e agisce come motore propulsore della speranza. Giacché «solo dall'indignazione, e non dalla rassegnazione, germogliano i diritti dell'uomo»[50]. E questi «non stanno in un cielo di stelle fisse, come pretende il giusnaturalismo, religioso o laico che sia. Nascono dall'esperienza tragica dell'ingiustizia, se e quando la tragedia dell'ingiustizia genera indignazione»[51].

---

[47] Il riferimento è ai versi di PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Bucoliche*, testo latino a fronte, traduzione italiana a cura di L. CANALI, Rizzoli, Milano, 2016, Egloga IV, p. 94, attraverso cui il Poeta, rifacendosi al vaticinio della Sibilla Cumana, annuncia l'avvento di una nuova epoca di rinascita morale, di un nuovo secolo d'oro: «*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas: / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*».

[48] H. ARENDT, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963, traduzione di M. MAGRINI, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, p. 31. E proprio nel delineare la fisionomia del fenomeno rivoluzionario, l'A., per un verso, sottolinea come esso sia «inestricabilmente connesso con l'idea che il corso della storia ricomincia improvvisamente dal principio, che stia per svolgersi una storia interamente nuova», e per l'altro verso, ricordando come sia d' «importanza cruciale per la comprensione delle rivoluzioni dell'età moderna che l'idea di libertà e l'esperienza di un nuovo cominciamento coincidano» (*cit*. pp. 24-25).

[49] Così PUBLIO VIRGILIO MARONE, *op.cit.*, p. 94: «*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto*».

[50] D. CORRADINI H. BROUSSARD, *«Hominum causa omne ius constitutum». Dall'ingiustizia all'ontoaxia della parità e ai diritti dell'uomo*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2010, I, p. 2.

[51] *Ivi*, p. 5. Riflettendo su questo punto e, in particolare, riguardando l'Esodo di Israele come archetipo dell'ingiustizia e della rivendicazione dei diritti, l'A. precisa: «L'esperienza dell'ingiustizia precede il sentimento della giustizia, non viceversa. Il sentimento della giustizia non è un *prius* logico, non è l'*apriori* in base al quale giudicare se una determinata esperienza è giusta o ingiusta. Rispetto all'esperienza dell'ingiustizia, il sentimento della giustizia è un *posterius*. Il giudizio sull'esperienza, se sia giusta o ingiusta, non si *deduce* dal sentimento della giustizia. Il sentimento della giustizia si *induce* dall'esperienza dell'ingiustizia». Sul tema cfr. anche D. CORRADINI H. BROUSSARD, *«Nessun signore, nessun servo». L'esperienza dell'ingiustizia come fondamento dei diritti dell'uomo*, in F. SCIACCA,

Il nuovo corso muove da queste premesse. Da qui trae linfa una innovazione di portata storica: i diritti, pietra scartata dai costruttori degli edifici giuridici premoderni, divengono testata angolare. Una svolta epocale, questa, che influenzerà l'architettura istituzionale degli Stati e l'andamento dei processi democratici, costituendo, ben oltre la fine dei moti dell'89, l'imponente e problematica eredità di un'esperienza politica che, nel rimuovere dal piedistallo sacralizzato il dovere, intese riconfigurare il rapporto tra diritti e doveri. Con un duplice esito. Per un verso, generando le condizioni per il passaggio «dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti»[52] – riverbero, come lucidamente sottolineato da Bobbio, di una mutata visione della realtà, «non più *ex parte principis* ma *ex parte populi*»[53] – ; per l'altro verso, inaugurando, nel lessico del costituzionalismo moderno, due contabilità separate: una per i diritti, corposa, ricca di voci e in continua espansione; l'altra per i doveri, più ristretta, anemica nei contenuti e per alcuni aspetti ancillare rispetto alla prima.

Da quest'ultimo punto di vista, la vicenda rivoluzionaria francese offre molti spunti di riflessione. Intanto perché lascia trasparire i primi segni di un tendenza – la marginalizzazione del dovere – che, salvo eccezioni, si consoliderà nei secoli successivi, trovando l'ultima, emblematica conferma nella *Carta di Nizza*[54]. Ma soprattutto perché

---

a cura di, *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

[52] N. BOBBIO, *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*, in *ID. Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 436.

[53] *Ibidem*

[54] La *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* è infatti quasi totalmente silente sui doveri. L'unico cenno è contenuto nel *Preambolo* dove si afferma che «il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future». Tuttavia, secondo P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007, terza edizione accresciuta, pp. 160-161, si tratta di un riferimento troppo scarno e insoddisfacente che «sembra galleggiare sulla sostanza di un documento cui è abbastanza estranea un'etica della responsabilità quale principio informatore». A questo proposito, i motivi di insoddisfazione dello storico del diritto verso la Carta, «ultimo anello di una plurisecolare catena» che riporta allo spirito del «giacobinismo giuridico», sono plurimi. Difatti, l'A., p. 148 e ss., leggendo «nel marcato individualismo che la dòmina» i segni distintivi dell'«eredità illuminista e ottantanovarda», denuncia i rischi connessi ad un sistema di diritti pensati per un «individuo astratto», insulare, «isolato dalla sua carnalità storica». E, proprio per porre rimedio a queste storture, egli valorizza il dovere come possibile strumento di socializzazione dei diritti e di recupero della dimensione relazionale e

rivela il quadro delle ragioni – tuttora presenti in una parte non trascurabile del dibattito giuridico – che hanno giustificato tale atteggiamento verso i doveri[55]. Ragioni che oggi più che mai

comunitaria delle tutele. Quest'ultimo aspetto costituisce un punto cruciale nella riflessione Grossi, su cui si era già soffermato concludendo la *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 115: «i diritti sono conferiti al singolo non in quanto isola solitaria ma accanto a un altro e a molti altri, sono conferiti al singolo quale soggetto inserito in una comunità storicamente vivente. Con due rilevantissime conseguenze: che la situazione giuridica soggettiva si inverta in un tessuto di rapporti intersoggettivi; che quella situazione non è da cogliersi – utilitaristicamente – come semplice posizione di profitto individuale, ma che si tratta sempre di una posizione complessa generativa anche di una situazione di *dovere*. […] Insomma, si può e si deve parlare di diritti ma non separatamente dai doveri che competono a ciascuno di noi. È il mio dovere che opera il recupero sociale del mio diritto, perché è solo grazie a quello che questo diventa parte integrante della società».

[55] La reticenza verso i doveri sembrerebbe in parte affievolirsi nella parentesi termidoriana quando, con la Costituzione dell'anno III (22 Agosto 1795), si introdusse una «Dichiarazione dei doveri» del cittadino: nove articoli – sebbene dal tenore declamatorio, dal contenuto talvolta vago e moraleggiante, e dunque privi di una pregnante forza giuridica – inseriti nella trama di un documento normativo che, dal punto di vista di S. LUZZATO, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994, p. 330, segnava inequivocabilmente un cambio di rotta, esprimendo, nel tentativo di fondare la Repubblica sulla virtù, una torsione reazionaria, un arretramento rispetto «allo spirito della carta giacobina». Di diverso avviso M. TROPER, *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795*, Fayard, Paris, 2006, pp. 90-108, per il quale non vi fu una totale discontinuità rispetto alle precedenti costituzioni. Giacché l'unica vera novità sarebbe stata la previsione di una lista di doveri, separata da quella dei diritti. «*La plupart des devoirs* – scrive Troper – *avaient été énoncés dans des textes antérieurs, dans les déclarations des droits, le plus souvent précisément parce que les dérivent des droits, ou dans les constitutions mêmes, à la rubrique* "*garantie des droits*"». Non solo. Più in generale, l'attenzione verso i doveri – come l'A. sostiene in divergenza rispetto alla *communis opinio* – lungi dall'essere appannaggio esclusivo dell'ala conservatrice trovò sponde anche in una parte della sinistra rivoluzionaria: «*dans les premiers temps de la Convention, le principe d'une déclaration des devoirs avait trouvé de nombreux défenseurs, surtout parmi les Girondins. Ce qui la rendait difficilement acceptable était d'avoir été d'abord avancée par la droite, mais le principe même pouvait difficilement être récusé, comme l'avait expliqué Robespierre lui-même*». Difatti, a questo proposito, proprio Robespierre, intervenendo nel dibattito sulla costituzione del '93, affermava: «*l'Assemblée constituante, à l'époque où elle était encore digne du peuple, a soutenu un combat pendant trois jours contre le clergé pour qu'on n'insérer pas dans la Déclaration le mot devoir. Vous devez simplement poser les principes généraux des droits du peuple, d'où dérivent naturellement ses devoirs. Mais vous ne devez pas insérer dans votre déclaration le mot devoir*». La citazione è tratta da L. THIESSE, *Débats de la Convention nationale: ou analyse complète des séances, avec les noms de tous les membres, pétitionnaires ou personnages qui ont figuré dans cette assemblée, précédée d'une introduction*, Bossange, Paris, 1828, Tome Quatrième, p. 373.

richiedono di essere vagliate in chiave critica, anche alla luce del mutato scenario storico.

3. Il primato conteso

L'*âge des lumières* opera un radicale ripensamento del dovere. E mette in moto un processo teso a ribaltare l'antico schema che vedeva nel dovere, non nel diritto, la chiave di volta dell'esperienza giuridica.

I sistemi normativi arcaici si strutturavano infatti come codici di doveri[56]. Un'aura di sacralità pervadeva, nel comune sentire, la dimensione deontica. E l'idea stessa di legislazione recava un'impronta marcatamente imperativistica. Della legge si diceva *aut iubet aut vetat*. Comandare e proibire – proprio come i due poli della *lex naturae* nella prospettiva ciceroniana[57] – costituivano gli attributi essenziali dell'attività normativa, la cui funzione primaria era piuttosto quella di «comprimere non di liberare, di restringere non di allargare gli spazi di libertà, di raddrizzare l'albero storto, non di lasciarlo crescere selvaggiamente»[58].

«In principio era il dovere»[59], dunque. E il dovere dimorava *apud Deum*. E, di riflesso, *apud Regem*. L'*auctoritas* divina legittimava la *potestas* regale. E l'una e l'altra costituivano per l'uomo fonte di doveri[60]. Divinità, regalità e dovere composero per secoli una triade

---

[56] Basti pensare – scrive N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 53-54 – ai «*Dieci comandamenti* […] il codice morale per eccellenza del mondo cristiano, tanto da essere stati identificati con la legge iscritta nel cuore degli uomini o con quella conforme alla natura. Ma si possono addurre altri innumerevoli esempi, dal *Codice di Hammurabi* alle *Leggi delle XII Tavole*».

[57] CICERO, *De re Pubblica*, III, 33, traduzione italiana, *La Repubblica*, a cura di F. NENCI, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano, 2008, p.473: «*est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet*».

[58] N. BOBBIO, *op. cit.*, pp. 54-55.

[59] Così afferma P. B. HELZEL, *Per una teoria generale del dovere*, Wolter Kluvers - Cedam, Assago, 2016, p. 1, ricostruendo, a partire dal Decalogo biblico, l'evoluzione storica della nozione di dovere.

[60] Ricorda a questo proposito Zagrebelsky che «furono prima gli Dèi e poi i Sovrani a imporre agli uomini i loro doveri. Poi venne l'età dei diritti che ce ne liberò». La citazione è tratta dalla copertina anteriore del volume di G. ZAGREBELSKY, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino, 2017.

strettamente relata, ben visibile nel *transfert* di sacralità che, attraverso l'unzione regia, avvincendo di numinoso la figura del sovrano[61], lo riconosceva *axis mundi,* punto di raccordo tra l'ordine cosmico e la organizzazione sociale[62]. Perciò ne avallava il potere regolamentare e la *vis* impositiva. In quel *milieu*, tanto il re quanto il dovere si presentavano come «ierofanie». Proiezioni del Sacro che irrompe nella storia. Espressione, entrambi, della convinzione, diffusa nelle civiltà antiche, di conformarsi all'armonia del Cosmo. Del bisogno di tenere in equilibrio secolo e trascendenza. In vista di un preciso scopo: scongiurare il Caos, preservare l'uomo e la *civitas* dal suo impatto disgregante. Anche attraverso l'esercizio del potere e la forza obbligante della normazione. In questo quadro d'insieme si colloca l'alta considerazione che l'*homo religiosus* delle società tradizionali nutriva per il dovere. Immerso nel Sacro – in quel sacro

---

[61] Per un'indagine ad ampio spettro sul carattere sacro della regalità nelle società arcaiche, si rimanda al volume collettaneo, *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, Aprile 1955), - The Sacral Kingship. Studies in the History of Religions*, E. J. Brill, Leyden, 1959. Sul tema cfr. H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris, 1951; J. HANI, *La royauté sacrée: du pharaon au roi très chrétien*, Guy Trédaniel, Paris, 1984; M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuse, I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Payot, Paris, 1976, traduzione italiana, *Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze, 1979.

[62] «Nelle rappresentazioni del potere – scrive L. ALFIERI, *Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau)*. In: *La politica di Rousseau*, a cura di G. M. CHIODI, R. GATTI, Franco Angeli, Milano, 2012, p. 80 – [il sovrano] viene presentificato e spazializzato: diviene l'*axis mundi*, il legame permanente e immobile tra l'ordine sociale presente, una sua presunta radice immemoriale e una sua immutabile legittimazione dall'alto». Puntualizzando, peraltro, come questa concezione entri in crisi con l'avvento dell'età moderna: «già Hobbes sa bene che il sorano non è portatore di una naturale superiorità di forze o di diritti, ma è una costruzione artificiale dei sudditi. Rientra nell'artificio pure che il sovrano venga rappresentato come se la sovranità gli appartenesse ontologicamente, come se fosse una sua proprietà originaria, una sua differenza costitutiva». Il riferimento al sovrano come *axis mundi* è approfondito da C. BONVECCHIO, *Imago imperi imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Padova, 1997, pp. 118 ss. Per un inquadramento generale del tema si rimanda agli studi di G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, (Vol. I), 2006 e (Vol. II), 2010, *passim*; e, più in particolare, sull'*Axis mundi* come paradigma simbolico cfr. ID. *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbologia politica*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 89 ss. Rinvio infine a D. CORRADINI BROUSSARD, *Mitologia del potere*, in *Miti e archetipi. I linguaggi e i simboli della storia e della politica*, a cura di D. Corradini Broussard, Ets, Pisa, pp. 255-282.

«saturo d'essere» che «fonda ontologicamente il Mondo»[63] – piuttosto che fermarsi alle sembianze del dovere – la pura costrizione, il vincolo, la catena che cinge la volontà – egli ne contemplava l'origine e lo scopo. Da questo angolo di osservazione, il dovere non si esauriva in un mero dispositivo eteronomo. Entrava invece a pieno titolo nel circolo dell'esistenza, aprendo un varco verso il «*ganz Andere*»[64]. E proprio nel tracciare una linea di confine con il divino – *limen* non *limes* – sollecitava l'uomo a uniformarsi a un canone universale. A vivere in pienezza, riconciliato con la Totalità. Secondo una legge e un *ordo* che già in una certa misura avvertiva in sé. Ogni *obligatio*, politica e giuridica, era inscritta in questo orizzonte più ampio. E ogni osservanza, nel foro esterno, beneficiava, nel foro interno, di questa intima consapevolezza.

La dimensione sacrale come fattore di legittimazione del potere perpetua la centralità del dovere nel medioevo[65]. L'uscita di scena del politeismo pagano e l'inesorabile avanzata delle religioni monoteistiche non ne scalfirono il primato. Anzi, nel quadro della *respublica christiana*, il permanere dell'osmosi tra divinità e regalità[66] – sia pure attraverso l'inedita fisionomia della dialettica tra

---

[63] Secondo l'acuta osservazione di M. ELIADE, *La sacré et le profane*, Éditions Gallimard, Paris, 1965, traduzione italiana di E. FADINI, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1976, ristampa della seconda edizione, rispettivamente p. 15 e p. 18. [L'opera è stata pubblicata per la prima volta nella *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, diretta da E. GRASSI, col titolo *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*, Rowohlts Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1957]

[64] Con quel «Totalmente Altro» che, nelle sue due misteriose diramazioni, il *tremendum* e il *fascinosum*, pervade la fenomenologia del Sacro, secondo l'intuizione di R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha, 1917, traduzione italiana di E. BUONAIUTI, *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Zanichelli, Bologna, 1926.

[65] Non ha dubbi P. GROSSI, *Il diritto mite di Zagrebelsky. Una rilettura ventidue anni dopo*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2014, II, pp. 171-172, nel ribadire che «nella visione medioevale la posizione soggettiva fondamentale è il dovere». Precisando, peraltro, che l'esperienza medievale – «un mondo scomparso e remoto, collocato addirittura dietro la modernità e che la modernità ha cercato con zelo puntiglioso di seppellire definitivamente» – si presenta come una valida chiave di lettura del presente. Giacché offre un quadro analitico attraverso cui intercettare le traiettorie del «costituzionalismo pos-moderno» che, proprio nel riscoprire «un ordine poggiante su fondazioni oggettive e percorso da forti venature giustiziali», riafferma la «centralità delle posizioni di dovere».

[66] Osmosi che pervadeva tanto la dimensione fondativa del potere secolare – il sovrano si considerava *a Deo coronatus* – quanto quella simbolica, come

Papato e Impero[67] – rinvigoriva la rilevanza del dovere. Difatti, proprio intorno al processo di imposizione del dovere orbitavano i «*duo magna luminaria*», protagonisti in quegli anni di una lotta per l'egemonia e, tuttavia, parti integranti di un unico disegno provvidenziale. Strumenti di Dio per accompagnare l'*homo viator* nel cammino terreno. Ma anche istituzioni investite da una intensa carica escatologica in virtù della quale il paolino «*non est enim potestat nisi a Deo*» non legittimava un travaso di onnipotenza da Dio al sovrano, né tantomeno implicava la volontà di divinizzare il potere temporale: postulava piuttosto il bisogno di ancorarlo a un ordine oggettivo[68] – la *lex aeterna* fondamento della lex *naturalis*[69] – che era ad un tempo *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*. Un ordine che non conosceva né poteva ammettere alcuna fallacia naturalistica, alcuna

---

testimoniano, da due distinte angolature, gli studi di M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Librairie Istra, Strasbourg et Paris, 1924, traduzione italiana di *S. Lega*, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino, 1989, e di E. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, traduzione italiana di G. RIZZONI, introduzione di A. BOUREAU, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989. Non solo. Seguendo l'analisi di J. LE GOFF, *Héros du Moyen Age, le Saint et le Roi*, Éditions Gallimard, Paris, 2004, traduzione italiana di R. RICCARDI, *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 5-11 e *passim*, è possibile osservare come questa osmosi, nel medioevo, abbia finito per ridisegnare la figura del sovrano. Quest'ultimo, pur mantenendo alcuni tratti caratteristici dell'*imperatore* romano e del *basileus* bizantino, finì per presentare una fisionomia originale. In buona parte dovuta all'incidenza del cristianesimo che, peraltro, aggiunse alle tradizionali prerogative regali della *auctoritas* e della *potestas*, la *dignitas* – conferita, «sul modello delle *dignitates* ecclesiastiche», attraverso il rito della consacrazione – e rivitalizzò la *majestas* che, a partire dal XII-XIII secolo, «giustificherà nello stesso tempo la diffusione del *crimen majestatis*, il delitto di lesa maestà, e l'esercizio del diritto di grazia». Sul rapporto tra divinità e regalità si veda anche, nel quadro della storiografia italiana, il contributo di F. CARDINI, M. SALTARELLI, *Per me reges regnant: la regalità sacra nell'Europa medioevale*, Il cerchio, Rimini, 2002.

[67] Sulla configurazione problematica della relazione tra l'*auctoritas* imperiale e la *potestas* della Chiesa si rimanda alla puntuale disamina di G. PRETEROSSI, *Autorità*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 25-44.

[68] Insiste su questo punto P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 72 ss. parlando di «reicentrismo medievale».

[69] Su cui di recente ha scritto pagine interessanti G. AZZONI, *Lex aeterna e lex naturalis: attualità di una distinzione concettuale,* in ID. *Nomofanie: esercizi di filosofia del diritto,* Giappichelli, Torino, 2018, seconda edizione, pp. 141-180.

cesura logica tra *Sein* e *Sollen*. Dall'*essere*, percepito come intrinsecamente normativo, si inferiva il *dovere*. Dalla *iustitia*, seppur gradualmente e in maniera asintotica, lo *ius*[70]. Dalla gerarchia degli esseri, voluta da Dio come cardine della creazione, un modello speculare di società strutturata come corpo organico ordinato, la primazia della comunità sull'individuo, un sistema di doveri funzionali alla sussistenza della *civitas*. Qui l'uomo, *imago Dei* ma ferito dal peccato originale, non era pensabile come un microcosmo autoreferenziale. Viveva invece immerso in un reticolo di *status*, ordinamenti, appartenenze cetuali, rapporti di soggezione, oneri e privilegi che rendevano ragione della complessità del paesaggio giuridico medioevale. E che, allo stesso tempo, radicavano nel tessuto sociale, *speculum* dell'ordine divino, l'assoluta preminenza dei doveri. Non difettavano, nella prassi e nella letteratura giuridica, riferimenti a *iura* e *libertates*, intesi come rivendicazione di margini di autonomia soggettiva immuni dall'intervento dell'autorità[71]. Ma per scorgere la compiuta teorizzazione del diritto soggettivo, riverbero di una mutata concezione della soggettività, bisogna attendere l'età moderna[72].

---

[70] Emblematica dello *Zeitgeist* è la posizione di T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa – IIae, qq. 57-58 in ID., *La Somma Teologica. La Giustizia* (*Secunda secundae*, quaestiones 57-79). Vol. XVII, Salani, Firenze, 1966.

[71] Di «sofisticato repertorio (se non di sistema) di molteplici *iura*», incrementato dall'opera dei giuristi e dalla loro «interpretazione creativa del *Corpus Iuris*» parla P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 34, escludendo, tuttavia, di poter derivare da ciò l'elaborazione di un compiuto «discorso intorno al soggetto e alla sua autonomia». Anche perché, ritornando sul tema, P. COSTA, *Diritti fondamentali (storia)*, in Enciclopedia del diritto. Annali, II, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 370-372, fa presente che nella dinamica socio-giuridica medievale «i soggetti interessati a rivendicare *iura* e *libertates* sono enti collettivi assai più spesso che non individui». E che le prerogative del soggetto «non solo discendono dalla sua appartenenza alla comunità, ma variano a seconda della condizione sociale dell'individuo». Un panorama di tutele, quindi, a geometria variabile che risente fortemente delle differenze cetuali e che, soprattutto, non gioca «un ruolo determinante nella caratterizzazione e nella legittimazione dell'ordine [medievale]».

[72] Così M. LA TORRE, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica,* Giuffrè, Milano, 1996, pp. 43 e 46, ricostruendone l'itinerario storico, osserva che la vicenda del diritto soggettivo è «tutta interna alla modernità» e che solo a partire dall'Umanesimo giuridico è possibile scorgere «un primo consolidato uso di *jus* con un significato prossimo a quello da noi attribuito alla locuzione "diritto soggettivo"». Tra i più autorevoli assertori del carattere moderno del diritto soggettivo figura M. VILLEY, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, Archives de philosophie du droit, 1963, IX, pp. 97-127, i cui assunti sono ripresi e

È proprio nel cuore della modernità che viene messo in discussione il primato del dovere. Tra la fine del Seicento e la Rivoluzione francese, infatti, prende corpo una radicale critica di vecchie ortodossie culturali, di concezioni antropologiche, di gerarchie istituzionali consolidate nel tempo. L'epicentro della contestazione è la «crisi della coscienza europea»[73]. Il contraccolpo più destabilizzante

---

sviluppati in ID., *La formation de la pensée juridique moderne*, Éditions Montchrestien, Paris, 1975, traduzione italiana di R. D'ETTORRE, F. D'AGOSTINO, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano, 1985, pp. 178 ss., ove l'A. riconduce al nominalismo e al volontarismo di Guglielmo di Ockham la valorizzazione del momento potestativo e quindi la genesi del *dominium* e dello *ius* come poteri dell'individuo. Sulla stessa scia si collocano anche I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, (1969) in *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002, traduzione italiana di G. RIGAMONTI, M. SANTAMBROGIO, *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 179; L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern*, Éditions du Seuil, Paris, (1983), 1991, pp. 84-89. Insistono sull'importanza della svolta ockhamista, come superamento del paradigma antropologico scolastico, ai fini della creazione del soggetto moderno, libero e dotato di diritti, E. SANTORO, *Autonomy, Freedom and Rights: A Critique of Liberal Subjectivity*, Springer, Dordrecht, 2003, pp. 67 ss; P. GROSSI, *Un recupero per il diritto: oltre il soggettivismo moderno*, in ID., *Società, diritto, stato: un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 217-234. In dissenso da queste tesi, in particolare dall'approccio di Villey, B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholar Press of Emory University, Atlanta (Georgia) 1997, traduzione italiana di V. OTTONELLI, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 87, affermando che «la società medievale era completamente permeata dall'attenzione per i diritti», ribadisce (pp. 61 ss) le origini pre-ockhamiste dei diritti soggettivi, generate da una connessione tra *ius* e *potestas* che già a partire dal XII secolo, anche grazie all'opera dei canonisti intorno al *Decretum* di Graziano, si andava diffondendo nella cultura giuridica. Un'ampia rassegna dei principali snodi teorici e delle diverse posizioni sull'argomento, con una incursione anche nelle dinamiche del mondo greco, è presente in E. STOLFI, *Riflessioni attorno al problema dei diritti soggettivi fra esperienza antica ed elaborazione moderna*, Studi Senesi, 2006, I, pp. 120-177. Sul tema vedi anche V. MÄKINEN, P. KORKMAN, a cura di, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy), vol. 59, Springer, Dordrecht; L. MARCHETTONI, *Ockham e l'origine dei diritti soggettivi*, Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico, 2008, pp. 21-66; L. BACCELLI, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 86-123; S. ADAM SEAGRAVE, *How Old Are Modern Rights?: On the Lockean Roots of Contemporary Human Rights Discourse*, Journal of the History of Ideas, 2011, II, pp. 305-327; P. SLOTTE, M. HALME-TOUMISAARI, *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, in particolare pp. 64-104.

[73] P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715, Boivin et Cie, Paris, 1935, edizione italiana a cura di P. SERINI, *La crisi della coscienza europea*, il Saggiatore, Milano, 1968, voll. I e II.

è il passaggio da «una civiltà fondata sull'idea del dovere, i doveri verso Dio, i doveri versi il sovrano» ad «una civiltà fondata sull'idea di diritto: i diritti della coscienza individuale, i diritti della critica, i diritti della ragione, i diritti dell'uomo e del cittadino»[74]. Questa inversione di rotta, secondo Hazard, coincide in buona sostanza con l'Illuminismo, col «brusco passaggio» dalla teologia di Bousset alla filosofia di Voltaire. Ma le ragioni di questa svolta risultano stratificate nei secoli precedenti. Ecco perché, per sfuggire a una doppia, fuorviante semplificazione – interpretare i *Lumi*, e più in generale l'età moderna come realtà monolitiche e rappresentarli a compartimenti stagni, assolutizzando così il momento di frattura storica, pur evidente e innegabile, a scapito dei fattori di *longue durée* che l'hanno generata – appare più feconda la lettura che sposta la soglia della crisi al Medioevo. Si tratta di una retrodatazione non immune da rischi storiografici, certamente. Tuttavia, per un verso, permette – seguendo il plesso teorico di Blumenberg – di apprezzare la continuità del processo storico. Non come trasposizione («*Umsetzung*») di sostanze ma come ri-occupazione («*Umbesetzung*») di funzioni[75]. E quindi come insieme di questioni aperte, di aree di senso lasciate vuote, di aspirazioni non realizzate che ogni epoca al tramonto consegna in eredità alla successiva. Per l'altro verso, invece, ha il pregio di allargare il campo di indagine a quegli eventi che hanno inciso sulle due direttrici – divinità e sovranità – lungo le quali è poi maturata la contestazione del dovere. Difatti, l'alleanza tra *trono* e *altare* che aveva assicurato, giovandosi di un forte puntello metafisico, il primato dei doveri dell'uomo, entra in contatto, nel quadro dell'Umanesimo, prima, e del Rinascimento, poi, con una serie

---

[74] Ivi, vol. I, pp. 12-13.

[75] Come fa – mutuando da E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Cassirer Verlag, Berlin, 1910, la distinzione tra sostanza e funzione – H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966 - 1974, traduzione italiana di C. MARELLI, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992, pp. 151-190, in aperta polemica con la filosofia della storia di K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlammer, Stuttgart, traduzione italiana a cura di F. TEDESCHI NEGRI, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1989, e con il suo tentativo di interpretare la modernità come secolarizzazione delle categorie cristiane di salvezza.

di trasformazioni epocali. Grandi mutamenti che *in nuce* anticipano e lasciano presagire lo scenario di problemi con cui il diciottesimo secolo sarà chiamato a confrontarsi. Mutamenti che investono tanto la sfera sacrale quanto quella politico-istituzionale.

In questa ottica si colloca, insieme alla crisi della *respublica christiana*, il cortocircuito interno alla Scolastica, con l'inversione di priorità tra *ratio* e *voluntas* operata già da Ruggero Bacone e Duns Scoto, e portata a compimento da Guglielmo da Ockham. La svolta nominalista e volontaristica del *Venerabilis Inceptor* – originatasi nel campo gnoseologico con un empirismo che precludeva ogni giustificazione razionale delle verità rivelate – determinò sul versante politico-giuridico la confutazione della *plenitudo potestatis* del Papa. Ma, soprattutto, condusse alla teorizzazione degli *iura poli*. Teorizzazione che, nel testimoniare un rinnovato interesse per l'individuo, ha in un certo senso precorso i sentieri dell'antropologia umanistica. Aprendo così la strada alla "vittoria di Assisi"[76]. E, con essa, ad un nuovo rapporto tra uomo e Dio e, di riflesso, tra uomo e natura.

Decisiva per i futuri sviluppi della cultura giuridica è stata anche la Riforma protestante[77]. Le 95 tesi di Wittenberg celavano, dietro l'apparente pacatezza delle confutazioni teologiche, un potenziale dirompente. Tant'è che hanno finito per infrangere quell'unità religiosa che aveva cementato l'autorità dell'Impero. Un vero terremoto che ha sancito la fine della *Weltanschauung* medievale. Una rottura epocale che, in un universo caratterizzato dalla fondazione sacrale del potere, non poteva non avere conseguenze politiche. E infatti aprì la stagione delle guerre di religione in tutta l'Europa. Ma, allo stesso tempo, accompagnò il processo di consolidamento dello Stato moderno e il sorgere delle monarchie

---

[76] Secondo l'icastica espressione («fu Assisi a vincere») di E. GARIN, *Medioevo al Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1954, p. 29, impiegata per spiegare il transito dal *contemptus mundi* dell'antropologia tomista all'*amor mundi* dell'uomo francescano.

[77] Esula dal presente lavoro una trattazione approfondita dei riverberi che la Riforma ebbe sul diritto, per i quali si rimanda, *ex multis*, a H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle riforme protestanti sulla scienza giuridica*, il Mulino, Bologna, 2010; J. WITTE JR., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, traduzione italiana di E. FRONTALONI, *Diritto e protestantesimo. La dottrina giuridica della riforma luterana*, Liberilibri, Macerata, 2013.

assolute[78]. Ed è proprio la comparsa del *Leviatano* sulla scena pubblica a costituire un ulteriore fenomeno di portata storica[79]. Un evento che ha rivoluzionato la fisionomia della sovranità[80]. Quest'ultima continuava ad essere un vettore verticalmente orientato. Sebbene, nella realtà, la sua essenza risultasse alquanto trasformata. Non più asse fra Cielo e Terra, proiezione *in hoc saeculo* di una fondazione trascendente. Ma esercizio, geometrico e funzionale, di un potere terreno. E di un potere assoluto[81]. Con ciò mutava la figura del sovrano, non più incaricato di una mediazione sacerdotale. Ma rappresentante, espressione e apice di una costruzione artificiale[82]. In questo frangente, l'asse verticale del potere congiungeva in un nesso biunivoco sudditi e sovrano. E oltre non andava, essendo sostanzialmente ostruiti i canali simbolici che legavano il potere regio alla divinità. Di più. Veniva ribaltato il rapporto tra sovranità e ordine, tipico dell'età di mezzo[83]. Lì, la

---

[78] Soprattutto se si accoglie l'argomentazione di G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, il Mulino, Bologna, 1972, seconda edizione, vol. II, *L'età moderna*, pp. 45-62 e in particolare p. 53, che vede nel «volontarismo teologico» di Lutero la «premessa dell'assolutismo politico».

[79] Su cui acutamente riflette C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, saggio introduttivo a T. HOBBES, *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2013, pp. V-L.

[80] Di cui fu autorevole interprete J. BODIN, *Les six livres de la République*, Jacques du Puy, Paris, 1576, traduzione italiana a cura di M. ISNARDI PARENTE, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino, 1964.

[81] Giacché «*non est super terram potestas quae comparetur ei*», secondo la citazione tratta dal libro di Giobbe (41, 24) che campeggia sul frontespizio della prima edizione inglese di T. HOBBES, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Andrew Crooke, London, 1651.

[82] Riflettendo sulla sovranità moderna e sulle divergenze con l'idea tradizionale di autorità, C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 45, sottolinea come nell'età moderna «il sovrano non è impegnato nel "Buon governo", ma è raffigurato nel frontespizio del *Leviatano* - in significativa divergenza anche rispetto alle coeve effigi del sovrano assoluto come "Sole" - privo di rapporto col Cielo: la sua opera non è "pontificale" ma rappresentativa, costitutiva, in ciò, del popolo. E nonostante l'immagine del *makroanthropos* del frontespizio, la sovranità non è descrivibile secondo la tradizionale immagine organicistica, come la testa rispetto alle membra, ma genera una corrispondenza funzionale biunivoca fra Stato e cittadino, tra particolare e universale che, pur nel loro antagonismo, sono l'uomo bisognoso dell'altro: lo spazio dello Stato è, oltre che spazio della sovranità, anche e contemporaneamente lo spazio della cittadinanza».

[83] Cfr. l'analisi di P. COSTA, *"In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, Diritto Pubblico, 2004, III, pp. 815-849.

sovranità era inscritta nella cornice di un *ordo* universale già dato, da cui dipendeva. D'ora innanzi, invece, è la sovranità a istituire l'ordine. E l'ordine coinciderà con le decisioni del sovrano. Giusto e ingiusto, non preesistendo in natura, sono nelle sue mani. In lui risiede la fonte del dovere. È la stagione dell'assolutismo monarchico. Ma è anche il tempo in cui verrà ripensato lo statuto politico-giuridico del soggetto. E si porrà – sulle ali della nascente speculazione giusnaturalistica, da Grozio a Locke – il problema della tutela dei suoi diritti. E si insinuerà come dilemma: difesa della libertà dell'individuo dalla boria del sovrano o protezione dell'individuo attraverso l'azione del sovrano. Dilemma che percorrerà la cultura giuridica nei secoli successivi, e porterà in primo piano il tema dei limiti all'onnipotenza dello Stato.

4. L'Illuminismo diviso

L'Illuminismo raccoglie questa sfida. Intende farsi carico delle aspirazioni sorte tra l'autunno del Medioevo e l'alba della età moderna, con la crisi della Scolastica, il tramonto dell'Impero, la Riforma protestante, la nascita dello Stato moderno e il diffondersi di un nuovo paradigma giusnaturalistico. Un'eredità difficile che esigeva di ripensare la dialettica tra diritti soggettivi e corpo politico. Di portare all'altezza dei tempi le istanze di valorizzazione dell'individuo, ormai mature, e di incastonarle in un assetto istituzionale ipotecato dall'ingombrante presenza dell'assolutismo. Si trattava, come è facile intuire, di un cómpito ambizioso. Per attuarlo era necessario intervenire su formazioni sociali e organismi plurisecolari che sembravano essere immutabili. Occorreva smascherarne la contingenza e, in nome della ragione, denunciarne i limiti. Bisognava, in altri termini, riscrivere le regole della vita civile, ricalibrare il patto sociale e ripensare il binomio diritto-dovere. Nel portare a compimento questo programma, tuttavia, i *Lumi* si divisero. Non era d'altronde concepibile che, dinanzi a questioni tanto cruciali, un movimento attraversato da varie sensibilità culturali[84] desse

[84] È tanto nota quanto contestata l'idea della compresenza, non soltanto di mere differenze culturali all'interno del movimento dei Lumi, ma di una vera e propria frattura insanabile tra due fronti, uno "moderato" e l'altro "radicale", che emerge dalla monumentale narrazione dell'illuminismo tratteggiata nella trilogia di J.

risposte univoche. A favorire tale differenziazione, inoltre, contribuiva non poco la frammentazione dell'Europa. Uno stesso impianto ideale, infatti, interagendo con comunità, strutture cetuali e ordinamenti giuridici disomogenei, non poteva che condurre ad esiti storici divergenti. Ed è proprio la geometria variabile di questi fattori che spiega il carattere peculiare (e radicale) della tematizzazione dei diritti elaborata in Francia. E l'altrettanto radicale oblio dei doveri, travolti insieme all'*ancien régime* – principale bersaglio polemico dei moti dell'89 – a cui erano, nella mentalità comune, associati. E di cui erano ritenuti icona. O, forse, mal fatta imitazione. Da questo punto di vista, tuttavia, la via intrapresa dai *lumières* – che pure più di altre condizionerà la *scientia iuris* e si irradierà sui sentieri del costituzionalismo moderno – non compendiava la complessità di posizioni presenti nell'orizzonte politico europeo.

Certamente non era assimilabile all'esperienza dell'*Aufklärung*. Nella «Germania delle trecento patrie»[85], espressione della frantumazione politica post Vestfalia, e soprattutto nella terra di Lutero – la cui Riforma, secondo Hegel, proprio riconciliando la fede col mondo e restituendo alle popolazioni tedesche il senso della libertà interiore, aveva impedito che la Rivoluzione mostrasse loro il suo vólto più intransigente e violento[86] – non si assisteva infatti al

---

ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2009, ora disponibile nella versione italiana di ID., *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, traduzione di P. DI NUNNO e M. NANI, Einaudi, Torino, 2015.

[85] N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma, 1989, edizione riveduta e ampliata, p. 45. L'edizione originale, con un titolo parzialmente diverso, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, è stata pubblicata nel 1968 da Laterza, Bari.

[86] Cfr. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, 1837, traduzione italiana di G. CALOGERO e C. FATTA, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1963, Vol. IV, pp. 146-220. Sulla stretta relazione tra riforma religiosa e rivoluzione politica Hegel si era già soffermato nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* quando, trattando della *Sittlichkeit* come momento dialettico dello Spirito oggettivo, aveva affermato che è «una pazzia […] cangiare un sistema di costume corrotto e la costituzione dello Stato e la legislazione, senza cangiar la religione; fare una rivoluzione, senza aver fatto una riforma» (ID, *Enciclopedia delle scienze*

tramonto del dovere. Anzi, proprio il tardo Settecento vedeva fiorire la più compiuta teorizzazione dello *Pflichtenstaat*[87] come modello di organizzazione socio-politica. Si riteneva che un sistema di diritti potesse sussistere solo in virtù di una solida *Pflichtenlehre*, il cui raggio d'azione operasse prevalentemente in due direzioni: *in interiore homine*, calmierando, attraverso direttive razionali, la capacità espansiva delle pretese individuali, e nella sfera pubblica, postulando l'assunzione di responsabilità dei *cives* nelle relazioni intersoggettive e verso l'intera comunità politica. In questo *milieu*, la rivitalizzazione della dottrina dei doveri risentiva certamente dell'influenza del criticismo kantiano: la piena esplicazione della libertà, compimento del «regno dei fini», non poteva prescindere dalla ragione legislatrice che, prescrivendo il dovere, ricordava all'uomo di considerare l'umanità «*sempre nello stesso tempo come fine, e mai unicamente come un mezzo*»[88]. Altrettanto forte, tuttavia, era l'influsso del giusnaturalismo tedesco. Di Pufendorf, in particolare. E della sua opera di esposizione sistematica del diritto naturale[89], da cui egli trasse la dottrina dei doveri esposta nel *De officio hominis et civis*[90]. Ma anche di Wolff, convinto assertore dell'antecedenza del

---

filosofiche in compendio, traduzione, prefazione e note di B. CROCE, terza edizione, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 532).

87 Ne dà conto, attraverso un confronto tra il liberalismo di Ernst Ferdinand Klein e il democraticismo rivoluzionario di Johann Adam Bergk, V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino, 2000.

88 I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J. F. Hartknoch, Riga, 1785, edizione italiana a cura di V. MATHIEU, traduzione di G. VIDARI, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Paravia, Torino, 1954, p. 84.

89 S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium libri octo,* Sumtibus Adami Junghans imprimebat Vitus Haberegger, Londini Scanorum, 1672. Su Puferdorf, da ultimo, V. FIORILLO, *La 'Maxima Corruptio'. La traduzione della natura dell'uomo nel pensiero secolarizzato di Samuele Pufendorf*, in *Simboli, Politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Alba Versorio, Milano, 2018, pp. 205-226.

90 Cfr. S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Sumtibus Adami Junghans imprimebat Vitus Haberegger, Londini Scanorum, 1673. Tale dottrina risentendo, più ancora che in Grozio, della frattura tra diritto naturale e teologia, ancorava il sistema dei doveri alla ragione, ormai completamente emancipata dalla rivelazione. Si tratta di un'opera che tanta eco ebbe nella cultura, e fu al centro di accesi dibattiti, attirandosi anche molte critiche. Come quella di G. W. LEIBNIZ, *Epistola viri excellentissimi ad amicum qua monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De officio hominis et civis continentur*, 1706, in J. C. BÖHMER, *Programma disputationibus XII Pufendorfianis* [...], Helmstadii, Ex officina Hammiana, 1709, in ID., *Scritti*

dovere rispetto al diritto[91]. Tanto sul piano logico, con la derivazione del diritto dal dovere: «*jus oritur ex obligatione passiva*»[92]. Tanto sul piano assiologico, giacché i diritti, nel suo impianto teorico, erano conferiti all'uomo al solo fine di adempiere i suoi doveri[93]. Non risplendevano, per così dire, di luce propria ma vivevano di luce riflessa. E perciò, in buona parte, rimanevano confinati in una posizione ancillare, avendo natura accessoria rispetto al dovere. «*Nullum igitur jus foret, si nulla esset obligatio*»[94].

Marcava il divario rispetto alla parabola rivoluzionaria francese anche l'esperienza anglosassone. Qui la protezione della vita e la libertà del soggetto non gravitavano, come nel modello assolutistico continentale, intorno al nesso sinallagmatico sudditanza-protezione. E perciò, in gran parte, sfuggivano a quella stringente logica "dare-avere" – fiorita all'ombra della nuova sovranità di conio bodiniano – in virtù della quale i diritti costituivano la contropartita dell'obbedienza dei sudditi al monarca. Oltremanica, il sistema delle tutele si era forgiato attraverso un altro canale. La stella polare delle "libertà degli inglesi"[95] era il *common law*, surrogato terreno dell'*ordo*

---

politici e di diritto naturale, traduzione a cura di V. MATHIEU, Utet, Torino, 1951, pp. 245-260, il quale, dopo averne contestato «il fine, l'oggetto e […] la causa efficiente», diede di Pufendorf il noto (e poco lusinghiero) giudizio di «uomo poco giurista e per nulla filosofo». A questa e ad altre critiche replicò S. PUFENDORF, *Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*, Sumptibus Friderici Knochii, Francofurti ad Moenum,1686.

[91] «*Obligatio prior est jure,* hoc est, *ante ponenda est aliqua obligatio, quam ius aliquod concipi possit*» ricorda C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractum*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiæ, 1740, pars. I, caput I, § 24, p. 20.

[92] *Ivi*, § 23, p. 19.

[93] Difatti secondo C. WOLFF, *Insitutiones Juris Naturae et Gentium in quibus ex ipsa Hominis Natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiæ, 1754, pars I, caput III, § 81, p. 42, il diritto è fondamentalmente «*quod lex naturae dat ad satisfaciendum obligationis*».

[94] C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractum*, cit., p. 21.

[95] Di cui tesserà le lodi, in aperta polemica con l'impianto rivoluzionario francese e con l' "astratta" proclamazione di diritti, E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodsley, London, 1790, traduzione italiana a cura di A. MARTELLONI, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, in ID., *Scritti Politici*, Utet, Torino, 1963, pp. 151-443.

metafisico entro cui la cultura medievale aveva inscritto le prerogative del soggetto[96].

Sedimentato nei secoli, tetragono e duttile allo stesso tempo, cesellato dall'infaticabile sapienza dei giuristi, il *common law* rappresentava la fonte, imponente e stabile, da cui la tradizione anglosassone attingeva i diritti e i doveri degli inglesi. Contraltare e bilanciamento della *voluntas* regia. Da sempre, fin da quando fu teorizzata la *summa divisio* tra *iurisdictio* e *gubernaculum*[97]. Megafono di voci immemorabili che giungevano dal passato. Garante di un ricco patrimonio di usi e consuetudini. E quindi cinghia di trasmissione di istituti e di antiche libertà – espressioni, fin dalla *Magna Charta* del 1215, del bisogno di spazi immunizzati dal potere regio[98] – frutto di dure lotte del popolo inglese. Lotte che, fin dagli albori del XVII secolo, si stagliavano sullo sfondo di uno scontro istituzionale tra Corona e Parlamento. E tra Re e Corti. Tra gli *Stuart* e quei giudici che Bacone etichettò come «Leoni». Leoni che egli voleva, attingendo all'icastica immagine tratta dal narrazione biblica di Salomone, «*under the throne*»[99].

---

[96] P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2018, quarta edizione, pp. 125-128, descrivendo il *common law*, nel suo «lento ma incessante trasformarsi in una sorta di consuetudine generale del regno», ricorda come divenne, «proprio in questa veste, deposito anche di una concreta razionalità basata sulla lettura oggettiva di un mondo di usi immemorabili». In ciò cogliendo un'«analogia con quanto avviene durante il Medioevo sul continente, nel rapporto tra *ius commune* e legge di un principe o di una città libera: ciò che conta per il tessuto giuridico ordinante la società non è lo Statuto del Comune o la legge isolata del principe, ma lo *ius commune*, che è un tessuto ampio e organico, in continua evoluzione grazie ai continui ripensamenti della scienza giuridica e alla continua esperienza dei casi giurisprudenziali. Per la società inglese, il tessuto ordinante lo costruisce, giorno dopo giorno, caso dopo caso, duttilmente, un ceto giudiziale fortificato da un robustissima tradizione, e il titolare del potere legislativo, lungi dallo scendere in campo per contrastare e affermare un predomino, si tiene appartata, intimidito - come si diceva più sopra - da una piattaforma giuridica che […] ha una persistente continuità, che lo scorrere del tempo, anziché scalfire, incrementa di rispettabilità e di forza sociale, imponendo un indiscusso primato sostanziale della giurisprudenza quale fonte del diritto».

[97] H. DE BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae: Libri Quinque in Varios Tractatus Distincti*, edizione a cura di T. TWISS, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

[98] Come ribadiva E. COKE, *The Second Part of the Institutes of the Lawes of England. Containing the Exposition of Many Ancient and Other Statutes. Whereof you may see the Particulars in a Table following*, London, 1669.

[99] «*Let judges also remember* – scriveva F. BACON, *The Essays or Counsels, civil and moral*, [first edition 1625, London], Donohue & Henneberry, Chicago, 1883, p. 230

Abbaglio o ingenuità di chi dubitò dell'innata vocazione dei leoni a sedersi sul Trono. Indomiti e indomabili, proprio questi *leoni* ebbero tanta parte nel processo di consolidamento dei diritti. Prima e dopo la «gloriosa rivoluzione» del 1689. Prima e dopo che Locke li ergerà a pilastri della società civile e a strumenti di legittimazione dell'ordine politico. In questo scenario, l'impatto dei Lumi non fu sconvolgente come in Francia. Non produsse fratture istituzionali né disordini. Nessuna mobilitazione totale contro lo *status quo*. In Gran Bretagna, infatti, la rivendicazione delle tutele era ormai stabilmente parametrata da una ragione incarnata nella storia. Distinta e distante dall'astratta *Raison* che animava le discussioni nei circoli parigini. L'attività di *claiming* si reggeva su una razionalità temperata dal valore della tradizione. La politica in favore di *rights* e *liberties* degli inglesi aveva la curvatura descritta nei quattro volumi dei *Commentaries on the Law of England* di William Blackstone: diritti e libertà conquistati gradualmente attraverso storiche battaglie per l'emancipazione, riconosciuti e garantiti da quel plurisecolare paradigma della «*Old Constitution*»[100] di cui costituivano parte integrante[101]. L'apologia di questo modello si

---

– that Solomon's throne was supported by lions on both sides: let them be lions, but yet lions under the throne; being circumspect that they do not check or oppose any points of sovereignty».

[100] Guardata con ammirazione da C. MONTESQUIEU, *De L'Esprit des loix, ou du rapport que le loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement* […], Genève, Barillot et Fils, 1748, voll. I - II, Livre XI, Chapitre VI, e, per ragioni uguali e contrarie, alcuni decenni dopo puntualmente criticata da G. FILANGERI, *La Scienza della legislazione del cittadino*, Jvone Gravier Librajo, Genova, 1798, Volume I, Capo XI, pp.149 -181. Sulla «*Old Constitution*» ha scritto importanti pagine J. G. A. POCOCK, *The Ancient Constitution and the Federal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. Il tema è stato oggetto di riflessione da parte di G. REBUFFA, *Le radici della Costituzione inglese*, Materiali per una storia della cultura giuridica moderna, 2006, II, pp. 327-338. Per una lettura sui risvolti più recenti, invece, si rimanda a J. BAKER, *Our Unwritten Constitution*, in *Proceedings of the British Academy*, a cura di R. JOHNSTON, Oxford University Press, Oxford, Vol. 167, 2011, pp. 91-117; W. Priest, *William Blackstone and the "free Constitution of Britain"*, in D. J. CALLIGAN, *Constitutions And the Classics: Patterns of Constitutional Thought From Fortescue to Bentham*, Oxford University Press. Oxford, pp. 210-231; W. PRIEST, A. PAGE, a cura di, *Blackstone and His Critics*, Hart Publishing, Oxford, 2018.

[101] Lo ribadisce W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford, 1765, Vol. I, p. 123: «*Very different from the other constitution of many States, on the continent of Europe* […] *The absolute rights of every Englishman (which, taken in a political and extensive sense, are usually called their*

accompagnava – in sintonia col *background* giusnaturalistico protestante – all'idea che gli «*absolute rights of individuals*» trovassero origine e fondamento negli «*absolute duties*»[102]. In buona sostanza, quindi, nessuna marginalizzazione dei doveri come effetto collaterale del riconoscimento dei diritti. Anzi, il dovere continuava a conservare la stessa importanza che gli veniva conferita sul versante tedesco dei Lumi. Di più. La cultura anglosassone, proprio nel corso del Settecento, diede la sensazione di voler intraprendere un itinerario di «neutralizzazione politica dei diritti». Più correttamente: «del carattere eversivo e critico presente nel linguaggio dei diritti dell'individuo»[103]. Fenomeno singolare, questo, in quanto allignava in un mondo che aveva dato prova di affrontare con un certo equilibrio la questione cruciale dei diritti dell'uomo. Un mondo in cui le tracce di un approccio moderatamente conservatore non erano riconducibili «al paludato tomismo dei filosofi tedeschi, con il loro modello epistemologico tardosecentesco e l'evidente condizionamento filoassolutistico». Né le si poteva interpretare, queste tracce, come «reazione anacronistica alla modernità illuministica»[104]. Eppure proprio in quel contesto, grazie soprattutto all'apporto dello *Scottish Enlightenment*, si cercò di stemperare la *vis* espansiva dei diritti. In questa direzione, ad esempio, possono leggersi l'opera di Hume e la sua riconduzione delle libertà individuali al primato della socialità

---

liberties) as the are founded on nature and reason, so they are coeval with our form of government». Al punto che «*this spirit of liberty is so deeply implanted in our constitution, and rooted even in our very soil, that a slave or a negro, the moment he lands in England, falls under the protection of the law, and with regard to all natural rights becomes co iustanti a freeman*».

[102] *Ivi*, p. 119.

[103] Secondo l'originale e dotta analisi di V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Bari, 2014, pp. 243-277, che desume la categoria di neutralizzazione da C. SCHMITT, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 177 ss, e la impiega come chiave di lettura per spiegare alcune tendenze sorte nel panorama politico e culturale settecentesco. Per Ferrone, p. 247, alla base di questo percorso di «sottile depotenziamento» dei diritti, più che una torsione reazionaria, più che una chiusura pregiudiziale verso le spinte innovatrici della modernità giuridica, militavano ragioni connesse alla necessità di stabilizzazione del sistema politico, ancora scosso dalla guerra civile. Ma anche motivi legati al bisogno di intercettare le coordinate di sviluppo generate dalla nascente rivoluzione industriale.

[104] *Ibidem*

umana, da cui scaturivano i doveri. Tesi che si stagliava sullo sfondo della corrosiva critica rivolta da Hume al giusnaturalismo razionalistico. E ai suoi *idola*: lo stato di natura e il contratto sociale. Finzioni entrambi. Invenzioni coltivate da Hobbes, Locke e Rousseau, «*not unlike that of the golden age, which poets have invented*»[105].

Ma la neutralizzazione – come sottolinea Vincenzo Ferrone – operava anche in un'altra direzione. Meno esplorata dalla storiografia. Ma non per questo meno incisiva. Si trattava del campo economico che in quegli anni la dottrina di Adam Smith[106] aveva schermato dalla *corrente calda* dei diritti. Difatti, la sintesi tra le premesse antropologiche che già filtravano nella *Teoria dei sentimenti morali* e la compiuta emancipazione dell'economia dall'etica, condotta nella *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, aveva «programmaticamente escluso [il linguaggio dei diritti] dalla sfera economica e dai suoi conflitti sociali»[107]. Il mercato, sotto l'egida di una Provvidenza impersonale, diveniva il sacrario dell'autonomia individuale, a difesa della proprietà. Ambiente perfetto per l'«insocievole socievolezza» dell'*homo oeconomicus* che intendeva coltivare l'innata inclinazione ad autodeterminarsi. Ma anche àmbito in cui il vortice della circolazione delle merci arretrava nel cono d'ombra dell'indifferenza i diritti degli uomini[108]. E degli uomini faceva merce tra merce. «Eden

---

[105] D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Printed for John Noon, at the White-Hart, London, 1739-1740, edizione a cura di L. A. SELBY-BIGGE, P. H. NIDDITCH, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 493.

[106] A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, printed for A. MILLAR, A. KINCAID, J. BELL, Edinburgh, 1759, traduzione italiana di S. DI PIETRO, con una introduzione di E. LECALDANO, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2013; ID, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Printed for W. STRAHAN, T. CADELL, London, 1776, traduzione italiana di F. BARTOLI, C. CAMPORESI, S. CARUSO, con introduzione di M. DOBB, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano, 1973, Voll. I – II.

[107] V. FERRONE, *I diritti dell'uomo tra utopia e storia. Perché può essere utile riflettere sulla storia dei diritti dell'uomo?*, Questione Giustizia, 2015, I, p. 35.

[108] Ne è prova il silenzio sui diritti che c'è analisi di A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., p. 382 sulla produzione schiavistica in America e in Europa. Silenzio che stride con le coeve riflessioni contro la schiavitù, fondate sulla dignità, sulla natura e sui diritti dell'uomo, svolte da J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, M. M. REY, Amsterdam, 1762, traduzione italiana di M GARIN, introduzione di T. MAGRI, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

dei diritti innati dell'uomo» – come la pungente ironia di Marx lo qualificherà alcuni decenni più tardi – ove regnano soltanto «*Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham*»[109].

5. *Ira quaerens iura*

L'epicentro della svolta nel processo di ridefinizione del rapporto tra diritti e doveri si registra nella Francia dei Lumi. La questione – posta sul piano teoretico da Kant – circa la tradizionale primazia attribuita dell'etica dei doveri rispetto a quella dei diritti[110] echeggiava, nel campo giuridico, attraverso gli eventi dell'Ottantanove. Eventi che finiranno per invertire le due polarità. E imporranno un collaudo storico alla morfologia del binomio doveri-diritti. Attribuendo a questi ultimi un'inedita visibilità e, in maniera più o meno consapevole, inaugurando un percorso di marginalizzazione dei primi. Ciò accadde nel clima infuocato della Parigi di fine settecento. Nel travaglio che lacerava il tessuto sociale e istituzionale di una nazione. Nelle pieghe della crisi di una monarchia assoluta che si scoprì fragile. E che fu travolta dalla spirale di proteste che si snodava nella società. Spirale che la monarchia non era riuscita a fermare. Anzi che aveva arrogantemente alimentato, rigettandone le *doléances*. In questo

---

[109] K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals, Otto Meissner, Hamburg, 1867, traduzione italiana a cura di A. MACCHIORO, B. MAFFI, *Il capitale. Libro primo*, Utet, Torino, 2009, p. 271.

[110] Interrogativo che risuona nelle pagine di I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Kònigsberg, 1797, traduzione italiana e prefazione a cura di G. VIDARI, *Metafisica dei costumi*, Paravia, Torino, 1919, p. 48, quando il filosofo, dopo aver distinto, sul crinale della possibilità di una legislazione esterna, gli «*officia juris*» dagli «*officia virtutis*», scrive: «Perché dunque la dottrina dei costumi (la morale) è chiamata ordinariamente (specialmente da Cicerone) la dottrina dei *doveri* e non anche quella dei *diritti*?». Interrogativo che V. POSSENTI, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Soveria Manelli, Rubbettino, 2017, p. 95, propone oggi di riconsiderare – alla luce degli odierni sviluppi della cultura dei diritti e, in particolare, ai rischi connessi ad alcune dinamiche inflattive delle tutele che si manifestano con sempre maggiore vigore nell' «età delle pretese» – «invertendone i termini: perché la morale e il diritto vigente sono chiamati dottrina dei diritti e non anche dei doveri?».

contesto, la Rivoluzione, con «*l'œuvre de six jours*»[111], impose il tema dei diritti come una ineludibile «esigenza epocale»[112]. E lo fece sulle ali dello sdegno verso gli abusi della corona francese. E lo fece attingendo a quei due «depositi» della volontà generale che Diderot chiamava l'«*indignation et le ressentiment*»[113]. Indignazione e risentimento che segnarono la genesi dei moti del 1789. Giacché catalizzarono il sentimento dell'ingiustizia[114]. Ma, soprattutto, liberarono le energie timotiche delle masse oppresse. Energie che non trovarono alcuna «banca dell'ira»[115] disponibile ad accumularle e dilazionarle. E, siccome *ira quaerens iustitiam*, sfociarono nella

---

[111] Come è stata definita la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 da M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Éditions Gallimard, Paris, 1989, p. 23.

[112] Come sostiene G. M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in ID, a cura di, *I diritti umani: un'immagine epocale*, Alfredo Guida editore, Napoli 2000, p. 8.

[113] Scrive infatti Diderot nella voce «*Droit naturel*» dell'Enciclopedia: «*Mais, me direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr'eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique*». F. DIDEROT, *Droit naturel*, in ID, *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers, Par Une Société De Gens De Lettres*, Libraires associés, Paris, 1751-1765, 17 voll. La citazione è tratta dal *Tome Cinquième*, 1755, p. 116. La versione italiana del testo è contenuta in ID, *Scritti politici, con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. DIAZ, Utet, Torino, 1967, pp. 561-566. Sull'indignazione come propulsore dei diritti dell'uomo nel pensiero di Diderot si rimanda all'approfondimento di G. IMBRUGLIA, *Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot, De l'Encyclopédie à l'Histoire des deux Indes*, in G. GOGGI, D. KAHN, a cura di, *L'édition du dernier Diderot. Pour un Diderot électronique*, Hermann, Paris, 2007, pp. 125-176.

[114] «Finché non si subisce ingiustizia, – osserva D. CORRADINI H. BROUSSARD, «*Date manibus». Aforismi sull'etica dei diritti umani e dintorni*, in *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, Liber Amicorum, vol. II, Giuffrè, Milano 2008, pp. 296 – il sentimento della giustizia rimane latente […] Finché non si sperimenta l'oppressione, tace la consapevolezza che la liberazione sia possibile: *the consciousness of liberation above the consciousness of freedom and liberty*. Solo se si sente oppresso, se sente il peso delle catene della dipendenza, l'uomo scopre i suoi diritti inviolabili. E li reclama e li richiama al cuore».

[115] L'espressione è stata coniata da P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006, traduzione italiana di F. PELLONI, a cura di G. BONAIUTI, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Meltemi editore, Roma, 2007.

Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Questa, infatti, attingendo al lessico di Peter Sloterdijk, può essere interpretata come una *Zornkörperbildung*. Un atto in cui «l'ira prende corpo»[116]. Un atto approvato dall'*Assemblé nationale* che agiva essa stessa come «organo timotico collettivo»[117].

L'ira, non la mitezza[118], ha dunque presidiato l'epifania dei diritti dell'uomo. *Ira quaerens iura.* La proclamazione di ogni singola libertà, ben oltre le accuse – più o meno fondate – di astrattezza, voleva essere una sferza contro il Regime. E, come dirà Bobbio, l'enunciazione di ciascun diritto intendeva rappresentare «l'antitesi di un abuso di potere che si voleva combattere»[119]. Ma se questo sentimento, per un verso, incanalando le spinte rivendicative, ha aperto un varco alle libertà – quantomeno alla loro proclamazione – per l'altro verso ha ostruito la strada ai doveri. Non è difficile comprendere, a questo proposito, come nell'ira si celasse l'ostilità verso le autorità detentrici del potere di imporre i doveri. Il sovrano, innanzitutto. E, per conto di Dio, il Clero. Ciò peraltro chiarisce perché in sede costituente la proposta di introdurre una dichiarazione dei doveri trovò un clima ostile. Non solo perché presupponeva un accordo preventivo, che non c'era, sui contenuti di una eventuale lista di doveri. Quanto piuttosto perché la richiesta trovava sponde nella nobiltà ed era sostenuta dal Clero. E così l'emendamento a firma Armand-Gaston Camus, volto ad integrare il testo attraverso il

---

[116] *Ivi*, p. 143.

[117] Sul concetto di «organo timotico collettivo», tra cui Sloterdijk include «club giacobini francesi» cfr. ivi. pp. 144 ss.

[118] Su cui rimando a G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

[119] Difatti, N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit, p. 110, dopo aver passato in rassegna le due principali obiezioni mosse alla Dichiarazione del 1789 – l'eccessiva astrattezza delle sue formulazioni e la subordinazione agli interessi della borghesia – afferma che «i diritti apparentemente astratti erano in realtà nell'intenzione dei costituenti strumenti di polemica politica e ciascuno di essi doveva essere interpretato come l'antitesi di un abuso di potere che si voleva combattere, giacche i rivoluzionari, come già aveva detto Mirabeau, più che una dichiarazione astratta di diritti avevano voluto fare un atto di guerra contro i tiranni». In questa posizione, Bobbio trova sostegno nell'analisi di G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1973, seconda edizione, p. 72: «il tono della Dichiarazione è apparentemente astratto; ma chi guardi con occhio di storico le singole libertà elencate, s'accorge facilmente che ciascuna di esse rappresenta un'antitesi polemica contro un aspetto determinato della società e dello stato di quel tempo».

riferimento ai doveri dell'uomo e del cittadino, fu respinto[120]. Più in generale, l'intera linea pro-doveri risultò soccombente. A portarla avanti era stato Baptiste-Henri Grégoire. Con ragionamenti che saranno ripresi più volte, e in diversi contesti, nelle future discussioni sul tema. In buona sostanza, la tesi dell'*Abbé* si reggeva su due argomentazioni: l'idea che diritti e doveri, benché interconnessi, marciassero su rette parallele; e che, proprio in virtù della natura umana, fosse necessario pensare il dovere come limite all'agire dell'uomo. Al fine di evitare che delle libertà e dei diritti si abusasse[121].

---

[120] Cfr. *Amendement de M. Camus pour ajouter le mot devoirs à la déclaration des droits, lors de la séance du 4 aout 1789* (travail de l'Assemblée et productions du roi et des ministres), in J. MAVIDAL, E. LAURENT, sous la direction de, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799)*, Tome VIII du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789, Librairie Administrative P. Dupont, Paris, 1875, p. 341. I resoconti dei lavori dell'Assemblea riportano il clima tumultuoso creatosi a seguito di questa proposta che, messa i voti, fu respinta con 570 voti contro 433. La bocciatura dell'emendamento si spiega anche alla luce di un dato che sembrerebbe all'apparenza marginale nell'economia della seduta del 4 agosto 1789. Ma in realtà, ad una più attenta lettura, si presenta come determinante ai fini del rifiuto: l'appoggio del Clero. Difatti, dinanzi alla proposta di Camus – riporta il resoconto – «*la salle retentit tout à coup d'applaudissements partis du côté du clergé*». E l'*endorsement* si fece ancora più palese quando chiese la parola Jean-Baptiste-Joseph de Lubersac, vescovo di Chartres, mostrando tutta la preoccupazione per «*l'expression flatteuse de droits*». Il prelato sosteneva che una siffatta «*déclaration des droits*» implementava il rischio «*d'éveiller l'égoïsme et l'orgueil*» Si trattava, quindi, di una lusinga che doveva «*être adroitement ménagée; on devrait la faire accompagner de celle de devoirs, qui lui servirait de correctif. Il conviendrait qu'il y eût à la tête de cet ouvrage quelques idées religieuses noblement exprimées*». Per giunta, l'idea di de Lubersac di porre un «correttivo» ai diritti invocando principî religiosi, aumentò il dissenso dell'ala radicale dell'assemblea che probabilmente temeva che la proposta mascherasse venature teocratiche del Clero.

[121] «*Les droits et les devoirs* – ribadiva l'abbé Grégoire – *sont* […] *en parallèle; l'on ne peut parler des uns sans parlers des autres; de même qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre, ils présentent des idées qui les embrassent tous deux. C'est une action active et passive. On ne peut donc présenter une déclaration des droits sans en présenter une des devoirs. Il est principalement essentiel de faire une déclaration des devoirs pour retenir les hommes dans les limites de leurs droits; on est toujours porté à les exercer avec empire, toujours prêt les étendre; et les devoirs, on les néglige, on les méconnait, on les oublie. Il faut établir un équilibre, il faut montrer à l'homme le cercle qu'il peut parcourir, et les barrières qui peuvent et doivent l'arrêter*». Cfr. *Grégoire Baptiste Henri, Abbé, Clermont-Lodève Charles de Guilhem, marquis de, Dupont de Bigorre Pierre Charles, Genlis de Sillery Charles-Alexis-Pierre Brulart. Reprise de la discussion sur la déclaration des droits, lors de la séance du 4 aout 1789,* in J. MAVIDAL, E. LAURENT, sous la direction de, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799)*, cit., p. 340.

A prevalere, invece, fu l'orientamento opposto. Una linea in buona parte riconducibile alla dottrina di Sieyès. L'abate, «*théoricien du "pouvoir constituant"*» e «*âme de la révolution juridique*»[122], con la sua esposizione ragionata dei principî[123] aveva dato un importante contributo alla costruzione dell'edificio costituzionale rivoluzionario. Il vicario di Chartres non aveva inteso riservare alcuna trattazione organica ai doveri dell'uomo. Dal suo punto di vista, infatti, questi erano già compendiati e assorbiti dalla legge, espressione della volontà generale, che, nel proclamare le libertà, ne fissava i limiti. Una esplicita determinazione dei doveri avrebbe quindi avuto carattere ridondante. Nei meandri della «religione della Legge»[124] che consacrava i diritti dell'uomo si dovevano quindi intravedere in controluce i doveri. Poiché una perfetta simmetria li univa ai diritti. In buona sostanza: una dichiarazione dei diritti includeva implicitamente una dichiarazione di doveri[125]. Del resto anche Clermont-Lodève, proprio nel corso dei lavori dell'*Assemblée*, aveva sottolineato come il nesso di reciprocità dovesse essere ricercato

---

[122] G. LEFEBVRE, *Quatre-vingts-neuve*, Éditions sociales, Paris, 1970, p. 78.

[123] Cfr. E. J. SIEYES, *Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen. Lu les 20 et 21 juillet 1789, au Comité de Constitution,* Chez Baudouin, imprimeur de l'Assemblée Nationale, rue du Foin-Saint-Jacques, n. 31, Paris, 1789.

[124] A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Il pensiero e le fonti*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 102.

[125] Facile cogliere sul punto una profonda sintonia con le tesi di T. PAINE, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, J.S. Jordan, London, 1791, in ID, *Political Writings*, a cura di B. KUKLICK, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 126: «*A declaration of rights is, by reciprocity, a declaration of duties also. Whatever is my right as a man, is also the right of another; and it becomes my duty to guarantee, as well as to possess*». Queste idee sono riprese e sviluppate da Paine anche nella *Dissertation on First Principles of Government*, ove vengono poste in connessione con la questione dell'uguaglianza: «*The principle of an equality of rights is clear and simple. Every man can understand it, and it is by understanding his rights that he learns his duties; for where the rights of men are equal, every man must finally see the necessity of protecting the rights of others as the most effectual security for his own* (Cfr. T. PAINE., *Dissertation on First Principles of Government,* in *The Complete Writing of Thomas Paine*, a cura di P. S. FONER, The Citadel Press, New York, vol. II, 1945, p. 583). Per una messa a fuoco dei principali nuclei filosofico-giuridici del pensiero di Paine si rimanda a T. CASADEI, *Tra ponti e rivoluzioni: diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Giappichelli, Torino, 2012.

nell'idea stessa di cittadinanza, generatrice di simmetriche relazioni intersoggettive[126].

Ma la contesa tra i due fronti, personificati da Sieyès e da Grégoire, era qualcosa di più che una semplice disputa giuridica. Difatti presupponeva, a monte, una frattura fra due modelli antropologici e, a valle, fra due antitetici modi di intendere il passaggio dallo stato di natura allo stato civile[127].

Si misuravano, in altri termini, due opposte visioni. Una, ispirata all'individualismo di stampo liberale, muoveva dalla convinzione che l'uomo fosse soggetto-di-bisogni e la sua esistenza avesse per fine il benessere[128]. Perciò guardava con entusiasmo alla nascente stagione dei diritti. In essa scorgeva le condizioni ideali per promuovere l'uguaglianza, rompendo il muro di privilegi che paralizzava la nazione. Ma, allo stesso tempo, nutriva la speranza di realizzare l'anelato «*bonheur des tous*». Quella felicità che il Preambolo della Dichiarazione asseriva essere la vera missione di ogni istituzione politica. Felicità pubblica[129], ovviamente. Distinta dalla *pursuit of*

---

[126] «*Chaque homme, ayant le même droit à la liberté et à la propriété, a des droits incontestables, comme il a aussi des devoirs qui le forcent à respecter la liberté et la propriété d'autrui. Ces devoirs naissent naturellement des droits du citoyen. Ce mot citoyen annonce une corrélation avec les autres citoyens, et celle corrélation engendre les devoirs*». Cfr. *Grégoire Baptiste Henri, Abbé, Clermont-Lodève Charles de Guilhem, marquis de, Dupont de Bigorre Pierre Charles, Genlis de Sillery Charles-Alexis-Pierre Brulart. Reprise de la discussion sur la déclaration des droits, lors de la séance du 4 aout 1789,* in J. MAVIDAL, E. LAURENT, sous la direction de, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799)*, cit., p. 341.

[127] Ne dà conto, ricostruendone il dibattito, M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 111-134.

[128] Difatti, per E. J. SIEYES, *Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen. Lu les 20 et 21 juillet 1789, au Comité de Constitution,* cit., pp. 4-5: «*L'homme est, de sa nature, soumis à des besoins; mais, de sa nature, il possède les moyen d'y pourvoir. Il éprouve dans tous les instants le désir du bien-être* [...] *Ainsi le bien-être est le but de l'homme*».

[129] Secondo i canoni tracciati da L. MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi. Trattato,* Lucca, 1749, e ribaditi da P. VERRI, *Meditazioni sulla felicità*, Londra, 1763, pp. 17-18, in una lettura che, saldando contrattualismo e istanze utilitaristiche, connette il benessere di ciascuno al patto sociale e definisce la felicità pubblica come «la maggiore felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile». Per poi concludere che «La legislazione più perfetta di tutte è quella in cui i doveri, e i diritti d'ogni uomo sieno chiari, e sicuri, e dove sia distribuita la felicità colla più eguale misura possibile su tutti i membri». Per una ricostruzione in chiave diacronica del tema cfr. A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008; I. BIROCCHI, *Diritto alla felicità e leggi*

happiness, a più marcata trazione individuale, proclamata dai costituenti americani. L'altra visione, conservatrice e comunitaria, palesava invece scetticismo verso una libertà senza condizioni. E vedeva nel dovere – in ciò influenzata da un forte retroterra religioso – tanto uno strumento pedagogico, un antidoto all'innato egoismo dell'uomo, quanto un fisiologico perimetro entro cui contenere i rischi sociali e la conflittualità connessi all'espansione dei diritti. Queste due prospettive facevano dunque da sfondo alle vicende parigine. Queste stesse prospettive, in buona sostanza, ancora oggi continuano a orientare i diversi e spesso contrastanti punti di vista sull'argomento[130].

6. Il convitato di pietra

La vittoria del fronte liberale, rovesciando l'antico dittico, portò a guardare l'esperienza giuridica non più *ex parte officii*. Muovendo dai diritti, non dai doveri. Fu una svolta storica. Al netto di ogni possibile critica sulle modalità di attuazione. Tuttavia, il successo della linea di Sieyès non elise i nuclei problematici sollevati da Grégoire. E, in particolare, non oscurò la vera questione che animava la sua critica: la preoccupazione per le sorti della comunità politica e per la tenuta

---

per essere felici: torsioni individualistiche della felicità nella dottrina giuridica, in A. M. RAO, a cura di, *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 31-50. Sui risvolti più recenti del tema cfr. K. BAYERTZ, T. GUTMANN, *Happiness and Law*, «Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law», 2012, II, pp. 236-246; T. PANȚÎRU, *The right to pursue happiness* in A. RAINER, A. TĂNASE*,* a cura di, *Constitutional Justice and Evolution of Individual Rights. XIXth International Congress on European and Comparative Constitutional Law.* Chişinău, 8-9 June 2017, Arc, Chişinău, 2018, pp. 333-346.

[130] Come ricorda T. GRECO, *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. MATTARELLI, a cura di, *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 17-22, riportando, attraverso una serrata argomentazione, il fulcro della discussione sul rapporto tra diritti e doveri nell'alveo di uno «scontro tra antropologie». Uno scontro che egli descrive, sulla scia di P. BARCELLONA, *Excursus sulla modernità. Aporie e prospettive*, Cuecm, Catania, 1999, pp. 173 e 174, attraverso il mito del creditore e del debitore. Il primo, immagine sintonica con la cultura dei diritti, è fatto proprio da coloro «che pensano di avere solo crediti e nessun dovere verso gli altri»; l'altro, invece, quello del debitore, è «il mito che istituisce il rapporto fra le generazioni e riconosce il debito verso il passato e la responsabilità verso il futuro».

del sistema di tutele, in assenza di un solido impianto *duty-based* di controlimiti alla libertà dei singoli[131]. L'erosione del dovere come risorsa simbolica e la sua espunzione dalla carta del 1789 non placarono infatti le controversie sul valore della responsabilità connessa all'esercizio dei diritti. Il «fantasma dei doveri»[132] continuò così ad aleggiare, prima e dopo la parentesi termidoriana, sulla scena pubblica[133]. E si può dire che da allora non ha mai più abbandonato il dibattito sui diritti. Presente sotto le spoglie di convitato di pietra della *scientia iuris* moderna la quale, tra le spinte

---

[131] Ritendendosi insufficiente l'approccio cristallizzato dall'art. 4 della *Déclaration* secondo cui «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti».

[132] Commentando gli eventi dell'Ottantanove, M. GAUCHET, *Diritti dell'uomo*, in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, 1989, p. 619, afferma: «Alla dottrina dei doveri viene preferito l'individualismo radicale. Ma le obiezioni scacciate dalla porta ritornano dalla finestra. Scongiurata solo in teoria, la preoccupazione di questi limiti da assegnare ai diritti in realtà segnerà profondamente il testo finale. Si può dire che il fantasma dei doveri non lascerà più i diritti». A questo proposito, il "fantasma" del dovere ritorna, questa volta assumendo contorni giuridici più definiti, nel testo della costituzione francese del 1848, il solo che proclama l'esistenza di doveri reciproci tra cittadini e stato: «*Des devoirs réciproques obligent les citoyens envers la République, et le Rèpublique envers les citoyens*». Sul tema e, più specificamente, sul rifiuto di proclamare i doveri nella tradizione giuridica d'oltralpe, si rimanda alle riflessioni di S. LEROYER, *Devoirs et liberalisme. Vers un renouveau du contrat social?,* Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux, 2003, II, pp. 125-138.

[133] Parentesi termidoriana che, in controtendenza rispetto all'audacia giacobina, introdusse nella costituzione del 1795 una dichiarazione dei doveri dell'uomo. Sebbene di scarsa pregnanza giuridica. Giacché la lista di articoli si presentava come panegirico moraleggiante. «Quale delusione leggerla nella sua frettolosa brevità! – commenta P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit, p. 190 – Non vi si parla d'altro che di doveri morali come in un fervorino della peggiore paternalistica religiosa, e - per giunta - in guisa genericissima». E tali infatti erano alcune norme come l'art. 4: «Nessuno è buon cittadino, se non è buon figliuolo, buon padre, buon fratello, buon amico, buon marito», l'art. 5: «Nessuno è uomo perbene se non è francamente e religiosamente osservatore delle leggi». Come pure di dubbio impatto giuridico appare, ad uno sguardo retrospettivo, il tentativo di positivizzare (ex art. 2), a fondamento dei doveri giuridici, la massima evangelica: «Non fate agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi. Fate costantemente agli altri il bene che voi vorreste ricevere». Proprio per questa vaghezza, che ingenerava enormi difficoltà nel concretizzare questi precetti, le dichiarazioni settecentesche sono state oggetto di dura invettiva da parte di S. ROMANO, *Le prime carte costituzionali*, in *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969, pp. 165-168, che le ha definite alla stregua di «catechismi da proporre alla pubblica venerazione».

rivendicative settecentesche e il processo di *nation-bilding* ottocentesco, ha lavorato all'affermazione delle libertà fondamentali. E, in maniera più o meno consapevole, ha finito per guardare con sospetto l'incorporazione dei doveri nelle Carte[134]. Ingenerando così una sorta di antagonismo con la logica dei diritti. Antagonismo che è cresciuto fino a rendere incompatibili i doveri con la traiettoria del liberalismo. La lotta per i diritti è così divenuta lotta contro i doveri. In opposizione ai quali vengono elaborate ulteriori critiche[135]. Che si sommano all'accusa – già cavallo di battaglia dell'ala giacobina nella fase rivoluzionaria – di essere pleonastici, ridondanti riflessi generati dalla luce dei diritti. Tra le nuove critiche, due meritano particolare attenzione. La prima è d'ordine storico. Ed è associata alla constatazione, incontrovertibile, che ad ogni latitudine i regimi che hanno esaltato i doveri lo hanno fatto a scapito delle libertà. Fallendo nell'impresa di realizzare una equilibrata sintesi con la tutela dei diritti della persona. Così i doveri sono stati impiegati e percepiti come dispositivi funzionali a dinamiche di dominio, di assoggettamento degli uomini allo Stato. Mezzi atti a conservare lo *status quo*. A scongiurare che si potessero mettere in discussione strutture di potere e assetti sociali spesso ingiusti, su cui gravava il peso insopportabile delle caste, della disuguaglianza, della compressione delle più comuni garanzie individuali. Si declinavano pertanto, in via prioritaria, come doveri verticali. Imponevano vincoli di fedeltà verso la cosa pubblica. Ma non anche l'inverso. Non avevano quindi carattere di reciprocità. Non prescrivevano con altrettanta nettezza obblighi verso i cittadini da parte dello Stato. Né davano adeguato risalto alla dimensione orizzontale della doverosità. Quella che, in ogni tempo, nell'«*adempiere al dovere di riconoscere se stessi e gli altri*»[136] riafferma «*la differenza radicale dell'umanità, nelle sue*

---

[134] La reticenza a integrare i doveri nei testi costituzionali degli stati europei è analizzata da R. HANICOTTE, *Devoirs de l'homme et constitutions. Contribution à une théorie générale du devoir*, cit, *passim* e in particolare pp. 13-38.

[135] Per una panoramica sul punto cfr. B. JEANNEAU, *Vraie ou fausse résurgence des déclarations des devoirs de l'homme et du citoyen*, in *Territoires et libertés. Mélanges en hommage au Doyen Yves Madiot*, Bruylant, Bruxelles, 2000, pp. 350 ss.

[136] Secondo la lettura fenomenologica del dovere elaborata da B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 147.

presentazioni individuali e sociali, estranee a tutto il non-umano»[137]. Quella che arricchisce col calore della solidarietà l'obbligazione politica. Quella che nella vita quotidiana mette a sistema le istanze individuali e che, proprio attraverso la cooperazione tra i soggetti, armonizza e rende effettive le libertà proclamante nelle Carte. Trasformando quindi i *paper rights* in *real rights*[138]. La seconda critica, invece, d'ordine teorico, è più corrosiva. Poiché va dritta alla natura ancipite del dovere. All'essere, quest'ultimo, una crisalide che germina nel campo morale e, trasformandosi, produce effetti nel campo giuridico. Proprio questo aspetto renderebbe non solo inutile ma addirittura infondato e dannoso l'accostamento tra diritti e doveri. Questi, infatti, non si co-implicherebbero. Entità eterogenee, apparterrebbero a due distinti universi[139]. Giustapporli, come afferma Jean Rivero, significherebbe concepire un «*faux diptyque*»[140]. In primo luogo perché la contropartita di un diritto – ossia di un potere riconosciuto a un soggetto di pretendere un certo comportamento, negativo (l'astensione) o positivo (la prestazione) – non sarebbe un dovere. Ma piuttosto una obbligazione giuridicamente sanzionata. Associare diritti e doveri, quindi, adombrerebbe soltanto una pericolosa confusione tra sfera giuridica e sfera etica. In secondo luogo, l'affermazione solenne dei doveri nei testi costituzionali – soprattutto quando non si incarna in effettive obbligazioni giuridiche (come ad esempio il dovere di pagare le imposte, di difendere la patria) – si accompagnerebbe inevitabilmente all'impiego di formule imprecise che solleverebbero esigenze etiche difficilmente concretizzabili.

---

[137] *Ivi*, p. 148.

[138] L'espressione riprende la dottrina di K. N. LLEWELLYN, *Jurisprudence: Realism in Theory and Practice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962 e la distinzione, cara al giusrealismo nordamericano, tra *paper rules* e *real rules*.

[139] J. RIVERO, *Droits, devoirs: un faux diptyque*, in J-F. RAYMOND, *Les enjeux des Droits de l' Homme*, Larousse, Paris, 1988, pp. 178-181, sottolinea come «*La mise en parallèle des droits et des devoirs de l'homme semble ignorer qu'il y, entra les uns et les autres, une différence de nature fondamentale: droits et devoirs se situent dans deux univers différents».* Mentre i primi - *il ne faut pas hésiter devant cette tautologie apparente* -rientrano nell'ordine giuridico, i doveri, invece, attingono essenzialmente alla sfera etica.

[140] *Ibidem*.

In sintesi, si è andata consolidando l'idea che il sistema dei diritti fosse sufficiente a fondare l'etica pubblica. E a garantire il buon funzionamento delle istituzioni sulla base del reciproco rispetto della libertà di ciascuno. Questa convinzione è divenuta peraltro *communis opinio*. Benché non siano mancate voci fuori dal coro. Come quella di Mazzini[141] che, nel cuore dell'Ottocento, vide nel repubblicanesimo dei doveri[142] una alternativa credibile ai limiti delle libertà sorte dal *milieu* francese. Ritenendo una stortura porre come unico fondamento dell'edificio politico i diritti e gli interessi dell'individuo. Giacché ciò, nell'«impiantar l'egoismo nell'anima», avrebbe fatto deflagrare una «lotta perenne»[143] tra consociati. Mentre al carattere divisivo della rivendicazione bisognava opporre e preferire il vincolo associativo della comune responsabilità. *Vox clamantis in deserto* fu

---

[141] Cfr. G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, Vallecchi Editore, Firenze, 1860.

[142] Cfr. U. VINCENTI, *Mazzini e la repubblica dei doveri*, in ID, *Prima il dovere. Una ragionevole critica dei diritti umani*, Jovene editore, Napoli, 2011, pp. 71-87; T. GRECO, *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, in T. CASADEI, a cura di, *Repubblicanesimo, Democrazia, Socialismo delle libertà. "Incroci" per una rinnovata cultura politica*, Franco Angeli, Milano, 2005, pp. 137-150. Per una panoramica sul lascito mazziniano si rimanda a S. MATTARELLI, *Sui doveri*, in ID, a cura di, *Frontiere del repubblicanesimo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 61-83. Sul repubblicanesimo, invece, oltre ai contributi di M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, e L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003, per un approfondimento sulle nuove frontiere, nazionali e internazionali, del repubblicanesimo cfr. S. BESSON, J. L. MARTÍ, a cura di, *Legal Republicanism: National and International Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2009; C. LABORDE, *Republicanism*, in M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS, a cura di, *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 513–535.

[143] G. MAZZINI, *Interessi e principii*, 1836, in ID, *Scritti politici*, a cura di T. GRANDI, A. COMBA, Utet, Torino, 1987, p. 489: «L'individuo è sacro; i suoi interessi, i suoi diritti sono inviolabili; ma porli come unico fondamento dell'edificio politico e dire agli uomini *conquisti ciascuno, e colle sole forze cha ha, il proprio avvenire*, è un dare la società e il progresso agli arbitrii del caso e alle alternative d'una lotta perenne; è trascurare il fatto principale della natura umana, la socialità; è un impiantar l'egoismo nell'anima […]». Approfondendo questa stessa linea teorica, l'A., nel *pamphlet* sui *Doveri dell'uomo,* cit., p.15, ribadisce che: «Colla teoria dei diritti possiamo insorgere e rovesciare gli ostacoli; ma non fondare forte e durevole l'armonia di tutti gli elementi che compongono la Nazione. Colla teoria della felicità, del benessere dato per oggetto primo alla vita, noi formeremo uomini egoisti, adoratori della materia, che porteranno le vecchie passioni nell'ordine nuovo e lo corromperanno pochi mesi dopo. Si tratta dunque di trovare un principio educatore superiore a siffatta teoria che guidi gli uomini al meglio, che insegni loro la costanza nel sacrificio, che li vincoli ai loro fratelli senza farli dipendenti dall'idea d'un solo o dalla forza di tutti. E questo principio è il Dovere».

anche, un secolo dopo, Simone Weil. Che nell'*incipit* del celebre *L'Enracinement* intese spostare il baricentro verso i doveri, immagine di una *giustizia* e di un sistema di valori stabili che precedono e armonizzano la *forza* contingente e condizionata dei diritti[144]. Ma voci come quelle di Mazzini e Weil risultarono minoritarie. Tanto più inascoltate quanto più pressante, soprattutto dopo i tristi eventi del Novecento e la spaventosa crisi del diritto che occorse nel secondo dopoguerra, fu l'esigenza di custodire la dignità dell'uomo, di fare

---

144 Cfr. S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Paris, Gallimard, 1943, p. 6: «*La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonné et relative. Un droit n'est pas efficace en lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond. L'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui. L'obligation est efficace dès qu'elle est reconnue. Une obligation ne serait-elle reconnue par personne, elle ne perd rien de la plénitude de son être. Un droit qui n'est reconnu par personne n'est pas grand-chose*». Un'acuta glossa a queste riflessioni di Weil è svolta da R. FULCO, *L'obbligo oltre il diritto. Simone Weil e la responsabilità per altri*, in S. TARANTINO, *Pensiero e Giustizia in Simone Weil*, Aracne editore, Roma, 2009, pp. 19-41, ed è ripresa, in un confronto con la filosofia di Lévinas, da ID, *I diritti dell'altro uomo e gli obblighi verso l'essere umano: Emmanuel Lévinas e Simone Weil*, in C. DI MARTINO, a cura di, *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto, Etica, Politica*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2017, pp. 105-128. La tesi weiliana è analizzata in un contesto più ampio che affronta il rapporto tra dovere e diritto nella relazione dialogica da B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, Uguaglianza, Interpretazione*, cit, *passim*. Con riferimento alla tensione tra forza e giustizia che fa da sfondo alle originali tesi di Weil sulla priorità del dovere si rimanda allo studio di T. GRECO, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino, 2006 e alle pagine di F. R. RECCHIA LUCIANI, *"Concepire l'equilibrio": la forza, la giustizia, l'obbligo e il loro legame con la corporeità in Simone Weil*, in A. DE SIMONE, a cura di, *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia, 2007, pp. 341-388. La priorità assiologica del dovere è stata sostenuta, da una differente prospettiva, da J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980, traduzione italiana a cura di F. VIOLA, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 227: «quando si tratta di spiegare le esigenze della giustizia, cosa che facciano riferendoci ai bisogni del bene comune nei suoi vari livelli, allora troviamo che esiste una ragione per ritenere che i concetti di dovere, obbligo, o esigenza posseggano un ruolo esplicativo e strategico superiore del concetto di diritti». Più recentemente, cfr. C. SARTEA, *Diritti umani: un'introduzione critica*, Giappichelli, Torino, 2018, specialmente pp. 15 - 82; E. R. BOOT, *Human Duties and the Limits of Human Rights Discourse*, Springer, Cham, 2017; G. ZAGREBELSKY, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino, 2017; L. VIOLANTE, *Il dovere di avere doveri*, Torino, Einuadi, 2014.

tesoro della «terribile pedagogia della storia»[145]. Esigenze di cui si è fatta carico l'*età dei diritti*. Attraverso un lungo e accidentato processo di positivizzazione, generalizzazione, internazionalizzazione e specificazione delle tutele che ha promosso su scala planetaria un nuovo *ethos* dei diritti.

7. *Oltre il crepuscolo*

Ma il «costituzionalismo dei diritti»[146], sorto dalle macerie dei totalitarismi del XX secolo, ha mostrato, negli ultimi anni, alcune zone d'ombra. Tanto nell' impianto teorico quanto nei profili attuativi. Soprattutto non è riuscito a mantenere tutte le promesse di emancipazione e di progresso di cui era latore. Difatti, già sul finire del secolo scorso, Bobbio denunciava lo stridente contrasto tra il mondo ideale delle proclamazioni e le aspettative frustrare dalla triste realtà dei fatti[147]. Emergeva dalla sua analisi l'amarezza per lo scrigno di speranze deluse. Poiché alle solenni dichiarazioni dei diritti corrispondeva in realtà «la loro sistematica violazione in quasi tutti i paesi del mondo (forse potremmo dire *tutti* senza timore di sbagliare), nei rapporti tra potenti e deboli, tra ricchi e poveri, tra chi sa e chi

---

[145] G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, Cedam, Padova, 1950, vol. I, ora in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano, vol. V, p. 153.

[146] Di cui ha recentemente tracciato le coordinate G. PINO, *Il Costituzionalismo dei diritti. Strutture e limiti del costituzionalismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2017, attraverso una doviziosa analisi delle sue strutture concettuali e delle incognite ad esse connesse: dall'inflazione delle tutele al crescente attivismo giudiziario, fino al controverso rapporto tra diritti fondamentali e democrazia.

[147] «Tutte le nostre proclamazioni dei diritti – ricordava con amarezza N. BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di A. PAPUZZI, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 261 – appartengono al mondo dell'ideale, al mondo di ciò che dovrebbe essere, di ciò che è bene che sia. Ma guardandoci attorno […] vediamo macchiate di sangue le nostre strade, mucchi di cadaveri abbandonati, intere popolazioni cacciate dalle loro case, lacere e affamate, bambini macilenti […] È bello, forse anche incoraggiante, qualificare, per analogia con la creazione di strumenti sempre più perfezionati, come una grande invenzione della nostra civiltà i diritti dell'uomo. Ma, rispetto alle invenzioni tecniche, sono un'invenzione che rimane più annunciata che eseguita. Il *nuovo ethos mondiale dei diritti dell'uomo* risplende soltanto nelle solenni dichiarazioni internazionali e nei congressi mondiali che li celebrano e dottamente li commentano».

non sa»[148]. Ma un ulteriore motivo di preoccupazione animava la sua riflessione. Si trattava del cortocircuito tra libertà e responsabilità: «se avessi ancora qualche anno di vita, che non avrò, sarei tentato di scrivere "*L'età dei doveri*"»[149]. Così, dieci anni dopo aver salutato nell'avvento dell'*età dei diritti* il «*signum prognosticum* del progresso morale dell'umanità»[150], Norberto Bobbio ritorna criticamente sulla «rivoluzione copernicana» che, nel ribaltare l'angolo di visuale delle tutele, ha portato a teorizzare l'incondizionata priorità delle istanze individuali sulla società e lo Stato. Nel capovolgimento di prospettiva, che ha invertito il rapporto tradizionale tra diritto e dovere[151], egli ha intravisto un potenziale *vulnus*: senza un codice dei doveri, le Dichiarazioni dei diritti rischiano di ridursi ad un «un elenco di pii desideri»[152]. E così, nella cornice di un paradigma che esclude ogni ipotesi di fondazione assoluta – «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico, ma politico»[153] – Bobbio ha lanciato un appello al dovere, animato da una finalità pratica di notevole importanza: concretizzare e rendere effettive le tutele, evitare che i diritti, sganciati dalla traiettoria della responsabilità, si

---

[148] *Ibidem*

[149] N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 40.

[150] N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 49.

[151] N. BOBBIO, *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti* (1988) in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. BOVERO, Einaudi, Torino, 1999, p. 436.

[152] N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, *cit.*, p. 40.

[153] N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino,1979, p. 129. Sostiene invece l'opportunità di una fondazione ontologica dei diritti dell'uomo S. COTTA, *Il fondamento dei diritti umani*, in G. CONCETTI, a cura di, *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Ave, Roma, 1982, p. 647, affermando che «se è controverso il fondamento dei diritti, è inevitabile che, prima o poi, essi risultino controvertibili anche sul profilo pratico». In chiave critica, rispetto alla tesi di Bobbio, cfr. F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 189 ss. Sul tema si rimanda anche a A. SCHIAVELLO, *La fine dell'età dei diritti*, in «Etica & Politica», XV, 2013, I, pp. 128 ss.; B. PASTORE, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 13-21. Una originale forma di fondazione (trascendentale) dei diritti è quella del filosofo americano Alan Gewirth, in quale sostiene la possibilità di giustificare i «supremi principi morali» del liberalismo in virtù della razionalità strumentale dell'individuo inteso come «*purposive agent*» (cfr. A. GEWIRTH, *The Epistemology of Human Rights,* in F. MILLER, E. PAUL, J. PAUL, *Human rights*, Blackwell, Oxford, 1984, pp. 1-24).

tramutino in «doni insidiosi»[154], divoratori della stessa democrazia da cui traggono linfa vitale[155]. In questa stessa direzione correva l'auspicio, rilanciato anche nel dialogo tra Habermas e Ratzinger[156], di una nuova stagione dei doveri, osmotica e non antitetica rispetto a quella dei diritti.

Ma il richiamo al dovere risuona oggi in un contesto che ha eroso il primato della dimensione deontica. Nella coscienza umana, prima ancora che nelle istituzioni democratiche. La postmodernità vive ormai, secondo l'icastica espressione di Lipovestky, il «crepuscolo del dovere»[157]: non s'ode più l'eco di quel «Nome sublime e grande»[158], l'austero imperativo kantiano è spodestato da un'etica *à la carte*, minimale ed edonista; la stella polare che sembra orientare l'agire umano non è il *bene* ma il *benessere*. Il dovere – è questa la novità di portata storica che si è consumata finanche nel quadro psichico dell'Io – non si pone come limite al godimento ma ne è totalmente assorbito: «la morale civile della rinuncia e del dovere come freno al godimento lascia il posto al *dovere del godimento* o, se si preferisce, al *dover godere*»[159]. Una forma di «narcisismo collettivo»[160] anima la società *postdeontica*[161] e accelera il transito verso l'epoca dell'*après-devoir* in

---

[154]A. PINTORE, *Diritti insaziabili*, in L. FERRAIOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 179-200.

[155] Bobbio ricorda che «senza diritti dell'uomo, riconosciuti ed effettivamente protetti, non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti che sorgono tra individui, tra gruppi e tra quelle grandi collettività tradizionalmente indocili e tendenzialmente autocratiche che sono gli Stati, anche se sono democratiche coi propri cittadini». N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, *cit.*, pp. 258-259. Sul tema vedi M. BOVERO, *Diritti deboli, democrazie fragili. Sullo spirito del nostro tempo*, in «Diritto & Questioni pubbliche», 2016, 2, pp. 11-21.

[156] Cfr. J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 51.

[157] G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris, 1992.

[158] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1788, traduzione italiana di F. CAPRA. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1955, p. 107.

[159] M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p.198.

[160] G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983, p. 10.

[161] Su cui acutamente riflette A. DE SIMONE, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Liguori, Napoli, 2008.

cui dilaga «un'epidemia di egoismo, una febbre dell'Io che è immune da farmaci di natura etica»[162].
Le democrazie si strutturano «*au-delà du devoir*»[163]: la parabola del dovere[164] – radicato in Dio nell'età premoderna, desacralizzato e ricondotto nello scrigno della ragione umana dall'illuminismo, oggi quasi oscurato dall'individualismo postmoralista – assume ormai una curvatura discendente, perfettamente speculare alla diffusa e spesso caotica esaltazione delle libertà: l'inflazione dei diritti convive con la deflazione della pregnanza dei doveri.

Questo scenario, epifenomeno di una crisi radicata nelle aporie dell'uomo d'oggi, esigerebbe un *supplément d'âme* rispetto ad una lettura rigidamente ancorata alle disfunzioni morfologiche degli ordinamenti giuridici. La diagnosi andrebbe integrata scandagliandone il retroterra culturale, probabilmente estendendo le maglie analitiche al modello antropologico che ispira l'eclisse del dovere: l'archetipo dell'«uomo senza legami» (*Der Mann ohne Verwandtschaften*) – successore postmoderno dell'*Urlich* di Musil – senza aneliti di trascendenza, insofferente verso ogni limite, autoreferenziale, incapace di farsi prossimo. Questo soggetto irrelato, «chiuso in un'armatura formale, autarchico ed autosufficiente, impermeabile ed impenetrabile alle ragioni altrui»[165], assume la fisionomia dell'*homo clausus*[166]. E rivendica – conformemente al *nomos* dell'odierno «capitalismo tecno-nichilista»[167] – l'esercizio della

---

[162] U. BECK, *Costruire la propria vita. Quanto costa la realizzazione di sé nella società del rischio*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 9. Sul tema appare ancora oggi attuale la diagnosi, svolta da Castoriadis e Lash in una nota conversazione risalente al 1986, sulla modernità e sulle ricadute morali, psicologiche e antropologiche del predominio della logica capitalista sulle relazioni umane: C. CASTORIADIS, C. LASCH, *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, Elèuthera, Milano, 2014.

[163] G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, *cit.*, p. 14.

[164] Cfr. F. SEMERARI, *Etica normativa e crepuscolo del dovere*, in C. LUMER, a cura di, *Etica normativa*, Carocci, Roma, 2009, pp. 55-75.

[165] D. CAMPANALE, *Il diritto della filosofia e la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 46.

[166] N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, il Mulino, Bologna,1982, p. 46.

[167] Secondo l'acuta e originale lettura di M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano, 2009.

libertà come *dominium*, comprimendola alla mera dimensione della non interferenza. E mostra di concepire i diritti alla stregua di cordoni sanitari che isolano e immunizzano dal tessuto connettivo della comunità politica. Si tratta, in altri termini, di un «soggetto spoliticizzato», «perfetto atomo di una gassosa biosfera neoliberale»[168], che ha convertito l'elaborazione del lutto per la *morte di Dio* nell'«incondizionatezza del puro volere»[169] producendo quell'«agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione»[170], denunciata negli *Holzwege* heideggeriani come una delle più insidiose minacce per l'uomo moderno. Il suo lessico, all'insegna di una grammatica autistica, svaluta ogni forma di eteronomia e conduce alla rarefazione del sentimento del dovere. Le conseguenze di questa intima mancanza si irradiano sul buon funzionamento delle democrazie liberali. E impongono una profonda riflessione sull'opportunità di ritematizzare il dovere.

---

[168] G. PRETEROSSI, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 28.

[169] M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, traduzione italiana e presentazione a cura di P. CHIODI, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, p. 271.

[170] *Ibidem*.

IL DOVERE COME KATÉCHON

«…chi sei tu, dunque?»
«Sono parte di quella forza che
eternamente vuole il Male
e eternamente opera il Bene»
GOETHE, *Faust*

«Protect Me from what I Want»
J. HOLZER

SOMMARIO: 1. «*Quid detineat*». – 2. Le epifanie del *katéchon*. – 3. Un nuovo scenario. – 4. L'ipertrofia del fondamentale – 5. La normativizzazione dei desideri – 6. Il costo dei diritti – 7. Cenni conclusivi.

1. «*Quid detineat*»

Il profilo del dovere qui proposto si muove intorno al *katéchon*. Il lemma, elaborato da Zenone di Cizio[171] e assunto dall'antica Stoa per indicare l'atto doveroso, «quello che, quando si è compiuto nell'azione, si può pienamente giustificare davanti alla ragione»[172], in questa sede

---

[171] Diogene Laerzio è assai chiaro nell'attribuire il concetto di κάθήκον a Zenone: cfr. D. LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, VII, 107-108, a cura di M. GIGANTE, Laterza, Bari, 2003, vol. I, pp. 280-281.

[172] N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, I, Zenone, Laterza, Bari, 1932, p. 72. Sul katéchon inteso come dovere concordano R. MONDOLFO, *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, La Nuova Italia, Firenze, 1950, seconda edizione, p. 406; M. ISNARDI PARENTE, *Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 37. Benché L. FONNESU, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, p. 9, sottolinei come questa tesi sia alquanto controversa. Difatti, come afferma G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 415, «la traduzione con "doveri" del temine *katéchon* forza in senso moderno il pensiero degli Stoici; alla lettera bisognerebbe tradurre con "conveniente". Si capirebbe meglio allora come Zenone abbia attribuito dei "convenienti" anche agli animali e alle piante: anche questi, infatti, per esistere devono rispettare determinate condizioni, conformarsi a determinate esigenze della natura. Ma è chiaro come specialmente per l'uomo si possa e si debba parlare di "azioni convenienti" o "doveri": il paragone con gli animali e con le piante serve solo a mostrare come il *katéchon* sia legato alla natura biologica e fisica dell'uomo

non è recepito secondo la declinazione stoica. Bensì come controversa categoria concettuale della teologia politica. Categoria che Schmitt[173] attinge da un frammento della seconda epistola ai Tessalonicesi in cui si fa cenno a una enigmatica potenza, qualcosa (τὸ κατέχων - 2Ts 2,6) o qualcuno (ο κατέχων - 2Ts 2,7), che trattiene il trionfo del *mysterium iniquitatis* e frena il dilagare dell'anomia (ἄνομος):

> «Riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo [*parusia*, *παρουσίας*] e al nostro radunarci con lui, vi preghiamo, fratelli, di non lasciarvi troppo presto confondere la mente e allarmare né da ispirazioni né da discorsi, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia già presente. Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia [*discessio*, *ἀποστασία*] e si rivelerà l'uomo dell'iniquità [*homo iniquitatis*, *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*], il figlio della perdizione, l'avversario [*qui adversatur*, *ὁ ἀντικείμενος*], colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? E ora voi sapete che cosa lo trattiene [*quid detineat*, *τὸ κατέχον*] perché non si manifesti se non nel suo tempo [*in suo tempore*, *ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*]. Il mistero dell'iniquità [*mysterium iniquitatis*, ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας] è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene [*qui tenet*, *ὁ κατέχων*]. Allora l'empio [*iniquus*, *ὁ ἄνομος*] sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta. La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e prodigi menzogneri e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. Dio perciò manda loro una forza di seduzione, perché essi

---

a differenza della virtù e dell'atto virtuoso, che riguardano invece l'aspetto propriamente morale e spirituale dell'uomo».

[173] Cfr. C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig, 1942, traduzione italiana di G. GURISATTI, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano, 2002, pp. 21, 82; ID., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950, traduzione italiana di E. CASTRUCCI, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano,1991, pp. 42-47; ID., *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven, 1950, traduzione italiana di C. MAINOLDI, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 33-34; ID., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, traduzione italiana a cura di P. DAL SANTO, *Glossario*, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 91, 112-113, 352, 379; ID., *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, Das Reich (19-4-1942), in G. MASCHKE, a cura di, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, p. 436.

credano alla menzogna e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti nell'iniquità»[174].

Paolo di Tarso[175] rivolge queste parole a una comunità provata dalle persecuzioni. A cristiani resi inquieti dalla spasmodica attesa del *Dies Irae*. E scrive – in perfetta continuità con l'idea ebraica della grande apostasia e del trionfo del male che precedono il giorno del Signore – per rassicurare che l'*hora novissima* non è imminente[176]. È vicina, non incombente. Di una prossimità esistenziale, però. Frutto dell'interiorizzazione dell'Evento[177], fine e compimento del disegno

---

[174] La Sacra Bibbia, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2008, 2Ts 2, 1-12.

[175] Benché secondo P. METZGER, *Il Katéchon. Una fondazione esegetica*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia,* Politica e Religione, 2008/2009, pp. 25-40, e ID., *Katéchon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2012, ad una approfondita analisi terminologica risulterebbe non essere Paolo di Tarso l'autore del testo in questione. L'intera epistola, secondo Metzger, «venne scritta da un Autore a noi sconosciuto verso la fine del I secolo d.C., presumibilmente in Asia Minore». Probabilmente – precisa – «quest'autore non è un allievo di Paolo […] ma un teologo che vuol correggere Paolo mediante una lettera paolina fittizia». Correzione rispetto al messaggio paolino contenuto nella prima epistola e alla sua precedente predicazione presso la comunità di Tessalonica. Contrariamente, M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, traduzione italiana di G. GURISATTI, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003, p. 149 ritiene non esserci nella seconda epistola alcun ripensamento da parte di Paolo. Nessun passo indietro rispetto all'annuncio della Prima Lettera: «l'intera modalità espressiva della seconda lettera non contiene alcuna attenuazione, bensì un'accresciuta tensione, anche nelle singole espressioni. Tutta la lettera è ancora più angustiante della prima, e non comunica un ripensamento, bensì un'accresciuta tensione».

[176] Sullo sfondo della pericope paolina vi era, come riporta G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo. Traduzione e commento*, Borla, Roma, 1990, seconda edizione, vol. I, pp. 150-151, una profonda frattura all'interno delle prime comunità cristiane. Una frattura che aveva determinato delle controversia tra il gruppo degli «entusiasti» che annunciavano l'imminente ritorno di Cristo e il fronte di «prudenti» verso il compimento definitivo dell'attesa messianica. La differenza tra le due posizioni non era soltanto teorica. Giacché il "quando" della Parusia influenzava il "come" della vita quotidiana. Incideva sui progetti di vita e sul destino della nascente comunità cristiana. Per questa ragione, Paolo invita i cristiani di Tessalonica ad essere laboriosi, contro ogni tentazione di disimpegno fondata sull'imminente fine del mondo.

[177] Non senza ragione, A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme,* Presses universitaires de France, Paris, 1997, traduzione italiana di F. FERRARI, A. MOSCATI, Cronopio, Napoli, 2010, p. 8, definisce San Paolo «pensatore-poeta dell'evento».

divino di salvezza. Non quindi una mera apprensione fattuale per il secondo Avvento di Cristo. Giacché c'è ancora un tempo che si frappone alla *parusia*. *Kairós* non *Krónos*. È il tempo in cui la Provvidenza opera nel trambusto delle forze delle tenebre. Come il grano e la zizzania della parabola evangelica che crescono nello stesso campo. Fintanto che non arriva l'ora della mietitura. Per questo l'Apostolo invita a non dar credito a quei fanatici che predicano l'approssimarsi dell'*éschaton*. Non solo perché il *Kyrios* verrà «*sicut fur in nocte*»[178]. Quanto piuttosto perché l'Apocalisse sarà precorsa da *signa* che la comunità cristiana deve saper riconoscere. Senza angoscia. L'*estote parati* che filtra dalla pericope paolina è infatti mosso dalla speranza, non dal timore. Intende scongiurare un vano agitarsi per la fine dei tempi. È una esortazione a vegliare. Ma anche un invito a leggere i segni dei tempi. Prima della fine, infatti, dovrà diffondersi su larga scala l'apostasia. E dovrà manifestarsi il «figlio della perdizione», l'*homo iniquitatis* che usurperà il trono di Dio, pretendendo di essere adorato al suo posto. E che si opporrà al compimento delle promesse messianiche. Sarà questa l'ora della prova, dello smarrimento e della confusione. Perché il regno dell'avversario, *simia Dei*, avrà una subdola parvenza di bene. Sarà disordine mascherato da ordine, violenza orpellata da pace. E nascerà con una vocazione universale, per riunire sotto l'egida di un'unica signoria tutta la terra: «*Ipse solus toto urbe monarchiam habiturus est*»[179]. Ed è questa pretesa che segnerà il perimetro dell'ultimo conflitto escatologico. Quando due sovranità monoteistiche si scontreranno: Dio e l'*Antikeimenos*. Momento solenne e tremendo, atteso e temuto, in cui cadrà il sipario sulla storia umana. Svanirà questo mondo e l'Avversario sarà annientato dal «soffio della bocca» di Cristo.

Ma tutto ciò non accadrà – precisa Paolo – finché sarà all'opera il *katéchon*. Una arcana energia che argina il mistero dell'iniquità già in atto. Una forza impersonale, o forse un soggetto concreto, con il

---

[178] 1Ts, 5,2.

[179] Secondo la descrizione dell'Anticristo fatta da Gregorio di Elvira e ripresa da C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, traduzione italiana a cura di A. CARACCIOLO, *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 37.

compito di frenare l'*Anomos*[180]. Una realtà che si incarna nel tempo e che concede tempo. E proprio attraverso questa dilazione inaugura uno scenario inedito: un tempo intermedio, l'attesa dell'intervento di Dio che appare silente dinanzi al dilagare dell'iniquità. Un tempo in cui la giustizia divina si confronta e si armonizza, senza mai abolirla, con la libertà degli uomini. E finanche con la libertà più radicale: quella di compiere il male e di rifiutarne l'autorità. Un tempo ambiguo, che finirà quando il *katéchon* sarà deposto. «*De medio fiat*» – scrive l'Apostolo delle genti – per indicare la sua definitiva neutralizzazione. Come sarà «tolto di mezzo». Solo allora verrà l'Apocalisse. E sarà squarciato il velo di mistero che lo copre. E si svelerà la sua nuda essenza. Essenza enigmatica perché duplice: nel contenere il Male, rallenta anche il giorno del trionfo del Cristo.

2. Le epifanie del *Katéchon*

La credenza in un potere *qui tenet*, trascesa la cornice escatologica paolina, ha rappresentato un punto nevralgico della riflessione teologica, filosofico-politica e giuridica[181]. Nonostante il velo di

---

[180] «È interessante notare – afferma M. NICOLETTI, *Introduzione*, in ID, a cura di, *Il Kathécon (2 Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, «Politica e religione», 2008/2009, pp. 15-16 – come questa anomia non venga affatto dipinta come anarchia. Le rappresentazioni del regno finale del negativo escludono che esso sia un regno privo di governo, dominato dal caos. Al contrario esso appare come un regno iperorganizzato, iperfunzionale […] Il Regno dell'Anticristo non è dunque un regno male organizzato; per un certo verso si potrebbe dire che in esso non vi è che l'organizzazione. Ma questa immensa organizzazione del regno finale non è tuttavia, su un piano più profondo, *anomia*, ossia disordine camuffato da ordine, perché è un assetto che fa piazza pulita di ogni legge e di ogni diritto. E' un mondo alla rovescia, in cui la verità è messa sullo stesso piano della menzogna, il giusto sul piano dell'ingiusto, il bene su quello del male».

[181] Per una ricognizione dei principali risvolti teorici connessi alla dottrina del katéchon si rimanda, *ex multis*, a E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano, Giuffré, 1985; G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994; F. GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996; A. SCALONE, *"Katéchon" e scienza del diritto in Carl Schmitt*, in «Filosofia Politica», 1998, II, pp. 283-294; T. PALÉOLOGUE, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004 ; M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, Led, 2006; A. SANDRI, *Autorità e Katéchon: la genesi teologico-politica della sovranità*, Jovene, Napoli,

mistero che da sempre copre questa figura. E che ha stimolato molte interpretazioni, spesso contraddittorie, sull'identità, sul mandato e sulle funzioni di contenimento da essa assolte[182].

Fluido e mutevole, il *katéchon* possiede un dinamismo e una capacità mimetica coessenziali al suo essere realtà incarnata nella storia, energia che argina e con-tiene il male *relativo*, in atto *in hoc saeculo*. La sua funzione dilatoria sviluppa infatti fenomenologie sempre nuove[183], dovendosi adattare alle mutevoli contingenze storiche.

Ogni epoca avrebbe, quindi, il suo *katéchon*.

In una lettera a Pierre Linn, dell'11 Gennaio 1948, Schmitt scrive: «Lei conosce la mia teoria del *κατέχον*, che nasce nel 1932. Penso che in ogni secolo ci sia un portatore concreto di questa forza e che si tratta solo di trovarlo. […] Si tratta di una presenza totale nascosta

---

2007; M. NICOLETTI, a cura di, *Il Kathécon (2 Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell' anomia*, «Politica e religione», Morcelliana, Brescia, 2009; R. CAVALLO, *Il Katéchon nella teologia politica di Carl Schmitt: forza che frena o forza che trasforma?,* in «Democrazia e Diritto», 2008, 3-4, pp. 203-214; P.VIRNO, *Multitude: Between Innovation and Negation*, Semiotext(e), Los Angeles, 2008, *passim* e in particolare pp. 56-65; J. HELL, *Katéchon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, in «Germanic Review», 2009, IV, 283-326; T. GAZZOLO, *Il Katéchon come concetto teologico-politico. Nichilismo e trascendenza nella filosofia della storia di Carl Schmitt*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2010, III, pp. 439-459; N. GUILHOT, *American Katechon: When Political Theology Became International Relation Theory*, in «Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory», 2010, II, pp. 224-253; F. RUSCHI, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012; M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013; G. AGAMBEN, *Il mistero del male*, Roma-Bari, Laterza, 2013; T. GAZZOLO, L. MARCHETTONI, a cura di, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, in «Jura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2015, XII, numero monografico; G. WILLIAMS, *Decontainement: The Collapse of the Katéchon and the End of Hegemony*, in F. LUISETTI, J. PICKLES, W. KAISER, a cura di, *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics and Autonomy in Europe and the Americas*, Duke University Press, Durham-London, 2015, pp. 159-173; M. CACCIARI, *Empire and Katechon: A Question of Political Theology (from Paul, 2 Thessalonians 2)* in ID, *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 145-156; A. CASTALDINI, *Il katéchon di Carl Schmitt, custode del "grande spazio"*, in «Heliopolis. Culture Civiltà Politica», 2017, I, pp. 123-130.

[182] Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e regolazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 62-94.

[183] Vedi. A. CASTRONUOVO, *La metamorfosi del Katéchon*, in «Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di cultura politica», 1999, n. 27, pp. 93-113.

sotto i veli della storia»[184]. Non importa che si incarni in una persona, in un potere o in un *logos,* «per ogni epoca […] si deve poter nominare un *κατέχων*»[185].

E così il *katéchon* ha assunto nei secoli molte sembianze: identificato con la *potestas* imperiale di Roma[186] e con la Chiesa, mediatrice nel combattimento tra la «città di Dio» e la «città terrena»; simboleggiato da Bisanzio, argine alle mire espansionistiche dell'Islam; riconosciuto nella *respublica christiana* medievale, espressione dell'unità dialettica di *imperium* e *sacerdotium*. Associato a personalità politiche: da Rodolfo II che ha dilazionato la disastrosa *guerra dei Trent'Anni*, all'imperatore Francesco Giuseppe, impegnato nella salvezza dell'impero asburgico. Fino a Roosevelt che col superamento della dottrina Monroe ha ritardato l'emancipazione degli Stati Uniti dall'Inghilterra[187]. Ancora: individuato nella dottrina dello Stato di Hobbes, volta a neutralizzare il *bellum omnium contra omnes*; incarnato da Savigny nell'età della codificazione; personificato da Hegel, «ritardatore *par excellence*»[188] dell'ateismo e del nichilismo; ravvisato nella «teoria del *nomos* e dei grandi spazi che si oppone all'unificazione globalizzante del mondo sotto il segno della tecnica»[189]. Infine, più recentemente: riconnesso

---

[184] C. SCHMITT, *Glossario*, *cit.,* p. 113. Sull'origine della sua riflessione sul *katéchon* Schmitt sembra fornire indicazioni contrastanti. Se, infatti, scrivendo a Linn la colloca al 1932, in una missiva a Hans Blumenberg, datata 19/9/1975, sostiene invece che si è occupato per la prima volta del tema solo nel 1936 (Cfr. H. BLUMENBERG, C. SCHMITT, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, edizione a cura di A. SCHMITZ, M. LEPPER, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 89).

[185] *Ivi*, p. 91.

[186] Cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XX, 19, 2-3, Città Nuova, Roma, 1997, p. 1125.

[187]C. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, cit., ora in ID. *L'unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. CAMPI, A. PELLICANI, Roma, 1994, p. 268.

[188] F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Wilhem Nietzsche*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino, 2002, p. 312, definì in questo modo Hegel, per via del «grandioso tentativo che fece di persuaderci della divinità dell'esistenza, non ultimo con l'aiuto del nostro sesto senso, il "senso storico"».

[189] C. GALLI, *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in T. GAZZOLO, L. MARCHETTONI, a cura di, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, cit., p. 68. Sull'incidenza di questo profilo catecontico si interrogano W. DRECHSLER, V. KOSTAKIS*, Should Law Keep Pace with Technology? Law as Katéchon*, Technology & Society, 2014, I, pp. 128-132.

alla figura del giurista[190], ormai al bivio tra teologia e tecnica, e garante della dialettica tra legittimità e legalità.

Questo parziale regesto di epifanie della «forza che contiene» potrebbe essere integrato considerando la possibile incidenza catecontica del dovere nell'*età dei diritti*. La metafora del dovere come *katéchon* può essere ricostruita attingendo all'etimo del lemma *katechein* che rimanda all'idea di avvincere, comprendere in sé, prima ancora che frenare[191].

Difatti, il *katéchon*, nell'abbracciare le pulsioni della moltitudine, non si limita ad esprimere «la volontà di contenere e porre-in-forma il sottosuolo sempre potenzialmente anarchico degli appetiti, dei bisogni, degli istinti»[192]. C'è qualcosa di più profondo che si cela dietro la sua *vis* dilatoria: nel conflitto tra le volontà di potenza che si agita nell'agone della storia, esso manifesta il tempo della mediazione, tempo politico – soprattutto tempo della politica come *limite* – in costante tensione con l'*eschaton*. Non si tratta, quindi, di semplice differimento poiché è qui «in gioco una volontà nomotetica, la coscienza di dover opporre un *nomos* alla anomia»[193]. Ciò spiega come il ruolo di temperanza del *katéchon* passi necessariamente attraverso la comprensione del «senso dell'Evo»[194] e l'intima partecipazione al principio che contrasta[195] e di cui, per una strana eterogenesi dei fini, finisce allo stesso tempo per prendersi cura[196].

Anche il dovere, *mutatis mutandis*, è configurabile come spazio catecontico nell'esperienza giuridica contemporanea. La sua missione di contenimento, in particolare, potrebbe sostenere l'*età dei diritti* e reggere la *civitas* riportando in primo piano, contro gli urti

---

[190] J-F. KERVÉGAN, *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, Paris, 2011, traduzione italiana di F. MANCUSO, *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 93-99, tratteggia la figura del «giurista come "freno"(*katéchon*)».

[191] M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 22, indagando l'etimologia del termine afferma: «*Katéchein*, più che l'atto del trattenere o raffrenare, significa contenere, comprendere in sé».

[192] *Ivi*, p. 114.

[193] *Ivi*, p. 25.

[194] *Ivi*, p. 121.

[195] Cfr. *Ivi*, p. 62: «Il *katéchon* non può che partecipare intimamente al principio che intende frenare […] È impossibile non *tenere in sé* ciò che si vuole *contenere*».

[196] Cfr. *Ivi*, p. 90.

spoliticizzanti della tecnica e del «monoteismo del mercato»[197], il primato della dignità umana e della dimensione politica. Giacché si tratta di una istanza di moderazione che, contrariamente all'apparenza, non agisce come mera spinta conservatrice. Non smantella l'impianto delle tutele. Perché non ha il sigillo retorico del «dovere per il dovere». Non è vuoto formalismo. E non si muove contro le libertà fondamentali. Anzi, proprio comprendendo il senso profondo del diritto e dei diritti, finisce per rafforzarle. Evitando che queste, disancorate dall' orizzonte della responsabilità, collassino.

3. Uno scenario inedito

L'istanza catecontica si radica in un contesto segnato dall'onnipotenza della tecnica e dalla prepotenza del mercato. Questi due Soli postmoderni condizionano prepotentemente la cultura dei diritti. In primo luogo perché lasciano programmaticamente inevase le domande di senso dell'esperienza giuridica. E poi perché eclissano la rilevanza della *quaestio de homine* che presidia l'orizzonte delle tutele. Aspetto cruciale, quest'ultimo, se si tiene conto che ogni teorizzazione delle libertà fondamentali ha come referente un paradigma antropologico e su questo paradigma si regge[198].

Téchne e *capitale* sfibrano il tessuto connettivo che lega i diritti all'uomo. E ridefiniscono l'incessante osmosi che attrae l'umano nel giuridico per poi da questo rifluire, come criterio regolatore, nella vita dell'uomo. Si tratta di una situazione altamente problematica, quella delineatasi negli ultimi anni. Benché non costituisca in sé il punto di maggior criticità del nostro tempo. Il *vulnus* più grave, infatti, è che questa radicale metamorfosi coglie impreparato l'uomo. A cui oggi difetta un «pensiero meditante» in grado di far fronte, su scala globale, alla portata pervasiva dei cambiamenti in atto[199].

---

[197] R. GARAUDY, *Avons nous besoin de Dieu*?, De Brouwer, Paris, 1994, p. 13.

[198] Come ricorda L. SCILLITANI, *Antropologia filosofica del diritto e della politica*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2011, innestando le ricerche antropologiche alla dimensione politica dei fenomeni giuridici e, in particolare, allo studio dei diritti umani.

[199] Scrive, a questo proposito, M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, traduzione italiana a cura di A. FABRIS, *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1998, p. 36: «Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si

Cambiamenti che nella loro complessità non sono certamente percepibili dal «*Denken als rechnen*». Da quel «pensiero calcolante» che, inseguendo la traiettoria dell'utile, si perde nella spirale totalizzante del dare-avere. E che, quindi, con la sua logica binaria, non oltrepassa l'analisi dei processi di ottimizzazione dei mezzi da impiegare per raggiungere sempre ulteriori scopi.

Ma c'è di più. L'attuale configurazione di queste due «potenze» certifica l'inadeguatezza della *scientia iuris* nella creazione di una adeguata struttura di regolamentazione. Il «diritto senza verità»[200] è silente, quando non addirittura impotente, dinanzi al cortocircuito epocale che si è prodotto tra *logos* e *iura*. Inchiodato alla *gabbia d'acciaio* di una ragione strumentale, appare remissivo al cospetto delle normatività dell'apparato tecnico e dell'odierno capitalismo[201]. Normatività indocili, refrattarie ad essere disciplinate. Forze senza limite e senza limiti. Tanto estese da riuscire ad imprimere mutamenti alla natura umana. Giacché, per un verso, la tecnica[202] è oggi in grado riperimetrare i confini dell'*humanum*, insinuandosi e condizionando pesantemente – dopo l'avvenuto capovolgimento da *mezzo* a *fine* – ogni àmbito del *bios*; per l'altro verso, il capitalismo, divenuto «assoluto»[203] si fa vettore su larga scala, nell'ordine

---

trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca».

[200] Di cui parla N. IRTI, *Il diritto senza verità*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

[201] Sull'effettiva capacità del diritto di disciplinare la volontà di potenza di capitalismo e tecnica si rimanda alle pagine, ancora attuali, di N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

[202] Sulla scia delle riflessioni di E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 37, smaschera la «favola» della neutralità della tecnica, di una tecnica che si limiterebbe soltanto ad offrire i mezzi che l'uomo sarebbe libero di impiegare per il bene o per il male. E precisa come stiamo assistendo a quel «capovolgimento per cui soggetto della storia non è più l'*uomo*, ma la *tecnica* che, emancipatasi dalla condizione di mero "strumento", dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario».

[203] «Assoluto» perché sciolto da ogni vincolo e in quanto pienamente conforme al suo concetto. Cosi lo descrive D. FUSARO, *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bombiani, Milano, 2012, mutuando il modello teorico elaborato da C. PREVE, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007.

simbolico e nell'ordine reale, di una mercificazione planetaria. Di un disegno volto a reificare l'uomo. Al punto da rendere sempre più impercettibile e oscura la differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»[204]. Da questo punto di vista, con Heidegger si può dire che «nessun epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo»[205]. E forse, riprendendo Cotta, che «nessuna epoca ha saputo meno della nostra cosa sia il diritto»[206].

La riflessione sui diritti e i doveri dell'uomo non può prescindere dalla consapevolezza di questo mutato scenario. Da questo contesto in cui emergono nuove incognite. Se è vero, infatti, che il diritto – opera dell'uomo, soggetta alla caducità della condizione umana – è «perpetuamente in pericolo»[207], è altrettanto vero che in ogni tempo le minacce assumono caratteri particolari. Uno sguardo d'insieme alle ultime vicende storiche spiega già da sé la profondità e la diversa

---

[204] Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, traduzione a cura di L. ALLODI, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari, 2005. Molto pregnanti appaiono anche le considerazioni di R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino, 2014.

[205] M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, quarta edizione ampliata, traduzione italiana di M. E. REINA, introduzione di V. VERRA, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari, 1981, p. 181: «Nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni». I profili di criticità avanzati da Heidegger sembrano trovare sostegno anche nella diagnosi di M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, traduzione italiana di R. PADELLARO, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, 1970, pp. 157 ss).

[206] S. COTTA, *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 157.

[207] Come ricordava P. CALAMANDREI, *La certezza del diritto e la responsabilità della dottrina*, in F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, a cura di G. ASTUTI, Giuffrè, Milano, 1968, p. 190. Difatti, riflettendo sul gravoso ruolo della dottrina nella crisi del diritto, l'A. affermava che la missione del giurista non consiste «nel tirare fuori le leggi dall'ambiente storico in cui sono nate, per illustrarle e collocarle in bella mostra, in un sistema armonico, che dia agli occhi l'illusione tranquillante della loro perfetta simmetria e addormenti le coscienze col far credere che il diritto viva per conto suo, inattaccabile, in un empireo teorico, in cui le coscienze umane non possono giungere a turbarlo; ma nel dare agli uomini la tormentosa ma stimolante consapevolezza che il diritto è perpetuamente in pericolo, e che solo dalla loro volontà di prenderlo sul serio e di difenderlo a tutti i costi dipende la loro sorte terrena, ed anche la sorte della civiltà».

natura degli incombenti tentativi di sfaldamento del tessuto giuridico.

Nel Novecento la crisi del diritto è passata attraverso il *Leviatano* che ha schiacciato la società e l'individuo. Dall'onnipotenza dello Stato – sconsacrato nella sua missione per via di una grave crisi spirituale[208] – e dall'abisso scavato dal positivismo tra *auctoritas* e *veritas,* tra *iussum* e *iustum*, si sono irradiate le tecniche giuridiche utilizzate per «annientare, mediante sistemi di norme valide, intere generazioni di uomini e donne»[209]. La remissiva adesione a impianti legislativi cosi disancorati dalla vita e dalle istanze più profonde dell'uomo, cosi caustici di ogni razionalità giuridica, ha trovato sponda in tanta parte della dottrina, il cui manifesto programmatico si rispecchiava nella tesi secondo cui «ogni qualsiasi contenuto può essere diritto»[210]. E cosi la *purezza del diritto* ha incrociato la *purezza della razza*. Drammatica sovrapposizione di purezze, accomunate dall'indifferenza verso l'uomo[211]. E verso l'«*hominum causa omne ius constitutum est*»[212]. Drammatica soprattutto alla luce degli esiti che ha prodotto. E proprio da questa «terribile pedagogia della storia»[213] ha preso vita una meditazione sui tristi eventi del secolo scorso. Da

---

[208] Così G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato*, in ID, *Opere*, cit., I, p. 138: «lo spaventevole della crisi consiste proprio nell'aver posto come ideale dello Stato la più supina e dormiente indifferenza rispetto ai più alti interessi ed alle più alle esigenze dello spirito».

[209] G. CAPOGRASSI, *Impressioni su Kelsen tradotto*, in ID, *Opere*, cit., V, p. 345.

[210] H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 96.

[211] Attraverso la metafora dell'operatore cinematografico pirandelliano, protagonista de "*Quaderni di Serafino Gubbio operatore*", che si limita a «girar la manovella» senza darsi pensiero delle scene che riprende, B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Giappichelli, Torino, 2008, *passim* e pp. 62, 96 e ss., descrive l'indifferenza verso l'uomo che affiora dalla dottrina kelseniana. Il giurista per Kelsen resta «spettatore impassibile» dinanzi alla vita che scorre, «*un operatore che non opera nulla, perché si limita ad avviare la macchina che gira le scene, registra i fatti, ma non li qualifica perché li ritiene elementi del Nulla, della vita senza senso*». Giacché «il mondo che residua dalle acquisizioni di una tale "purezza" è quello delle elaborazioni logico-formali, dove però, si deve dire criticamente con Merleau-Ponty, non abitano uomini, ma "degli individui puri, dei ghiacciai di esseri indivisibili…delle essenze senza luogo e senza data". È il mondo di una "purezza" spogliata del mondo esistenzialmente coesistito».

[212] Cfr. D. CORRADINI, V. BENEDETTI, G. GIOVANNINI, F. A. CAPPELLETTI, *Hominum causa. Il diritto nel suo esserci e nel suo farsi*, Giuffrè, Milano, 1987.

[213] G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in ID., *Opere*, cit., V, p. 153.

qui si sono sviluppati, sulla scena mondiale, i processi costituzionali che hanno riportato in auge i diritti dell'uomo. E che hanno contribuito a rigenerare le istituzioni democratiche[214].

In questo primo scorcio di terzo millennio, invece, si percepisce rispetto al recente passato un capovolgimento di fronte. Nelle società occidentali, i pericoli per il diritto non vedono come diretto protagonista il tracotante *Leviatano*. Ma esibiscono una matrice marcatamente individualistica. Non è più lo Stato che opprime l'individuo. Ma è l'individuo che cerca di flettere la società e lo Stato. I diritti servono sempre meno a difendersi dall'autorità pubblica e sempre più ad invocarne un benefico intervento. In questo tempo la dignità dell'uomo non è ferita tanto dalla compressione delle libertà fondamentali. Per lo meno nel senso e nelle barbariche modalità con cui ciò è avvenuto nel secolo scorso. Benché non manchino inaccettabili e gravissime violazioni dei diritti umani. La dignità dell'uomo, al contrario, rischia di essere soffocata da un'espansione vertiginosa di "tutele" che mistificano l'essenza relazionale dell'esperienza giuridica, facendo talvolta smarrire una visione olistica degli ordinamenti giuridici[215].

Non si ha, in altri termini, una crisi deflattiva ma inflattiva.

Il segno del cambiamento è visibile anche nelle dinamiche endostatali: nelle democrazie si vanno ricomponendo gli equilibri tra i poteri dello Stato. La politica del diritto trova inedite sponde nell'attivismo delle Corti. A fronte di un poderoso arretramento della legislazione si registra infatti una sempre maggiore incidenza della giurisdizione che, nella *governance* delle società complesse, ha ormai un peso preponderante. È il tempo della supplenza permanente della magistratura, verso cui affluiscono le richieste di tutela che non trovano accoglimento negli inerti parlamenti. Fenomeno, questo, che

---

[214] Cfr. L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

[215] Analizzando questo aspetto, M.A. GLANDON, *La visione dignitaria dei diritti sotto assalto*, in L. ANTONINI (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2007, pag. 79, mette in risalto un limite dell'odierna cultura dei diritti: «Le dichiarazioni sui diritti dell'uomo rischiano di diventare semplici bacheche dove questo o quel gruppo di interesse cerca di apporre il suo nuovo diritto preferito, senza preoccuparsi di come esso possa minare le condizioni necessarie per il conseguimento di una effettiva libertà. Il sogno dei diritti dell'uomo universali, realizzato grazie al sangue dei martiri della libertà, rischia di dissolversi in frammenti di diritti di autonomia personale»[215].

porta in primo piano la questione la spinosa questione della sottrazione dei nuovi diritti al controllo democratico.

Inconsueto, infine, il retroterra ideologico che ispira la transizione verso questa nuova fase. Non più monopolizzato dall'ateismo, come nel Novecento. Fallito il progetto di costruzione di un umanesimo antiteistico, con la fine delle meta narrazioni della modernità affiora infatti una religiosità gnostica che mira a rifondare la realtà e la natura umana. Il grido «Dio è morto», che conservava il carattere tragico del nichilismo dell'uomo folle nietzschiano sembra, infatti, superato dal più deleterio e narcisistico «io sono dio»[216]. Espressione di un soggettività smarrita nel «circuito potenza-volontà di potenza-prepotenza»[217]. E di un soggetto che non concepisce più il limite. Perché abitando l'età della tecnica ne ha interiorizzato l'imperativo etico: «si *deve* fare tutto ciò che si *può* fare»[218]. Imperativo che condiziona e scuote l'ordine giuridico. Che agisce come motore propulsore delle richieste di tutela. E ne riplasma gli assetti. Imperativo che necessita di essere temperato. Di trovare un katéchon nell'*ordo iuris*. Proprio perché il diritto rappresenta e deve rappresentare la sfera del giusto limite.

In questa direzione va letto il tentativo di esplorare, nelle pagine che seguono, la funzione catecontica del dovere. E di analizzarla in tre direzioni: come *argine* allo svuotamento per estensione dei diritti

---

[216] Per un approfondimento di questa particolare declinazione dell'odierna soggettività si rimanda a P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano, 2017; F. DE SMET, *Lost Ego. La tragédie du "Je suis"*, Presses universitaires de France, Paris, 2017.

[217] Su cui riflette M. MAGATTI, *Prepotenza, impotenza, deponenza. È possibile un'altra narrazione del nostro futuro?*, Marcianum Press, Venezia, 2015, pp. 47-48, invocando una concezione "deponente" della libertà, che «non nega la potenza, soggettiva e sistemica. Ma la mitiga inserendola in una rete di relazioni». In questa ottica, la «deponenza è il riconoscimento che, oltre la nostra azione, c'è qualcos'altro che non è un limite in senso negativo, un vincolo alla nostra azione, ma è, al contrario, un limite sano che ci consente di stare al mondo: è quel qualcos'altro che rende la nostra azione, sensata, umana, ragionevole». Il tema è ripreso e approfondito anche da ID., *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2018.

[218] Aspetto, questo, che ritorna spesso nella pluriennale riflessione sulla tecnica svolta da E. SEVERINO, *L'etica della scienza*, in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988, pp. 67-68; ID., *Il destino della tecnica*, cit, *passim*. Sul punto cfr. l'approfondita analisi di U. GALIMBERTI, *Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento*, in *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., pp. 251-342.

fondamentali, come *limite* alle spinte centrifughe dell'individualismo che dileguano la *civitas* verso le sponde della *communitas* del niente in comune[219], e come *garante*, sul versante dei costi, della sostenibilità delle tutele.

4. *L'ipertrofia del fondamentale*

Anche il dovere, come il *katéchon*, costituisce un «*exemplum* di eterogenesi dei fini»[220]: nel contrastare, custodisce; osteggia e insieme rafforza; interdice ma, in una certa misura, preserva.

Come gli argini di un fiume impediscono la dispersione delle acque e, incanalandole, consentono che fluiscano con maggior vigore e possano finanche essere produttive di energia, così il dovere – *rectius* una «teoria dei doveri»[221] – può contribuire a contenere la torsione anomica delle pretese, restituendo una visione olistica in cui i diritti, concepiti all'interno di un disegno progettuale armonico, siano in grado di misurarsi con la complessità ordinamentale e siano sottratti a quell'*esercizio separato*, già criticato da Villey come «generatore d'ingiustizie»[222]. Questa esigenza diventa pregnante soprattutto quando l'espansione del repertorio delle tutele, alimentata anche dalla giurisprudenza delle Corti, nazionali ed europee, inclina a qualificare in termini di diritto, e talvolta di diritto fondamentale[223], aspetti della vita che risponderebbero a mere possibilità, opzioni, facoltà. L'esito di questa tendenza incoraggia una sorta di svuotamento per estensione della categoria dei diritti fondamentali:

---

[219] Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino, 2006.

[220] M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 61.

[221] In questo senso cfr. A. SPADARO, *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali,* «Politica del diritto», 2006, I, pp. 167-182.

[222] «Chacun des prétendus droits de l'homme est la négation des autre droits et, pratiqué séparément, est generateur d'injustice». M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Les Presses universitaires de France, Paris, 1983, p. 13.

[223] Per una densa trattazione del tema, soprattutto con riferimento ai principali plessi teorici che caratterizzano il dibattito sui diritti fondamentali, cfr. T. MAZZARESE, *Diritti fondamentali*, in U. POMARICI, a cura di, *Atlante di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 75-114.

«se tutto è fondamentale – rileva Danilo Zolo – niente è fondamentale»[224]. L'allargamento dello spazio normativo del *fondamentale* finisce inevitabilmente per produrre uno smottamento concettuale – connesso a quella «*floraison de la fondamentalité*»[225] a cui Etienne Picard ha proposto di far fronte attraverso l'istituzione di una «scala di fondamentalità»[226], espressiva di una gerarchia fondata su una diversa valutazione assiologica dei diritti – non esente da incognite a livello teorico. E, soprattutto, latore di disfunzioni in sede applicativa. Difatti, se certamente, come sottolinea Alexy, «non si dà né può darsi un catalogo di diritti fondamentali senza collisioni»[227], è altrettanto vero che «più il predicato "fondamentale" si estende, includendo una quantità crescente di diritti diversi, più aumentano i rischi di una collisione fra il carattere fondamentale dei diritti e la necessità di relativizzarli e condizionarli ad altri diritti concorrenti»[228]. Non c'è dubbio, quindi, che una "fondamentalità" ipertrofica aggravi i processi di giustiziabilità dei diritti[229], scaricando tutto il peso della complessa e delicata opera di armonizzazione delle pretese confliggenti sulla giurisdizione. Ciò non deve, entro certi limiti, destare particolare stupore. Solo una visione irenistica

---

[224] D. ZOLO, *Fondamentalismo umanitario* in M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 140 (ed. or. *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001).

[225] L. BURGORGUE-LARSEN, *Les concepts de liberté publique et de droit fondamental*, in J.B. AUBY, a cura di, *L'influence du droit européen sur les catégories du droit public*, Dalloz, Paris, 2010, p. 395.

[226] Cfr. E. PICARD, *L'émergence des droits fondamentaux en France*, «L'Actualité juridique. Droit administratif», numéro spécial, *Les droits fondamentaux, une nouvelle catégorie juridique?*, 1998, pp. 6-42.

[227] R. ALEXY, *Kollision und Abwägung als Grundprobleme der Grundrechtsdogmatik*, traduzione italiana di M. LA TORRE, *Collisione e bilanciamento quale problema di base della dogmatica,* in M. LA TORRE, A. SPADARO, a cura di, *La ragionevolezza nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2002, p. 29. Il tema è esposto in maniera più compiuta e sistematica in R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1994, traduzione italiana di L. DI CARLO, *Teoria dei diritti fondamentali*, il Mulino, Bologna, 2012. Sul carattere ineliminabile del bilanciamento fra diritti fondamentali cfr. G. PINO, *Conflitto e bilanciamento tra diritti fondamentali. Una mappa di problemi*, in «Ragion Pratica», 2007, I. pp. 219-276; ID., *Il costituzionalismo dei diritti*, il Mulino, Bologna, 2017, pp. 145 ss.; R. BIN, *Critica della teoria dei diritti*, Franco Angeli, Milano, 2018, pp. 33-68.

[228] D. ZOLO, *Tramonto globale*, Firenze University Press, Firenze, 2010, p. 78.

[229] Cfr. L. PANNARALE, *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano, 2002.

dell'esperienza giuridica può ignorare che il diritto opera nell'àmbito della limitazione e dell'urto tra interessi interferenti e confliggenti. Esso perciò vive fisiologicamente nel conflitto, ambisce a regolarlo e ne costituisce, per certi versi, la struttura[230]. Il problema, semmai, sta nel prevenire l'impatto negativo di un'eventuale degenerazione patologica della conflittualità, salvaguardando, per dirla con il lessico di Chantal Mouffe, la «democrazia agonistica»[231] dalla deriva dissolutiva di un antagonismo anomico.

Da questo punto di vista, l'opportunità di preservare la pregnanza della nozione di diritto fondamentale si salda col bisogno di coerenza logica del sistema delle tutele e, soprattutto, con la necessità di garantire la loro concreta e uniforme attuazione. Esigenze, queste, che richiedono di essere prese in adeguata considerazione. Bisogna infatti certamente accogliere quell'«innegabile bisogno di diritti, e di diritto»[232], di cui Rodotà ha negli ultimi anni tracciato una densa e articolata cartografia. Ma non si può abdicare ad un vaglio critico sulle richieste di tutela, sulla loro portata, sulla loro qualità, sulla conciliabilità con i fini di promozione della dignità umana cui il discorso sui diritti fondamentali è informato.

Su questo punto, non senza ragione Perez Luño ha evidenziato come «l'accettazione affrettata e acritica quali diritti umani di tutte quelle richieste che vengono avanzate [...] equivarrebbe [...] a condannare la teoria dei diritti umani in una zona oscura e ambigua

---

[230] Cfr. V. TOMEO, *Il diritto come struttura del conflitto. Un'analisi sociologica*, Rubbettino, Soveria Manneli, 2013. Di particolare rilevanza è anche la posizione di N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 578-581 secondo cui il diritto, non solo è condizione di possibilità dei conflitti, ma addirittura contribuisce a produrli.

[231] Cfr. C. MOUFFE, *On the Political*, London, 2005, traduzione italiana di S. D'ALESSANDRO, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano, 2007. Ricostruisce il dibatto internazionale sul tema e fornisce una interessante analisi dei principali snodi teorici connessi alla democrazia agonistica, F. G. MENGA, *Conflicts on the Threshold of Democratic Orders: A Critical Encounter with Mouffe's Theory of Agonistic Politics*, «Jurisprudence. An International Journal of Legal and Political Thought», 2017, III, pp. 532-556; ID., *Del agonismo democrático a una política de la a-juridicidad. El espacio político-jurídico a la prueba de la transformación radical*, «Derechos y Libertades», 2018, I, pp. 53-72.

[232] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 6.

che ne comprometterebbe lo status giuridico e scientifico»[233]. Non è sufficiente, quindi, prendere atto che «il mondo dei diritti vive […] di accumulazione»[234], senza darsi cura di un loro ordinato e armonico sviluppo, senza sollecitare una prognosi sulla compatibilità delle nuove istanze con il sistema giuridico e con il tessuto sociale, anche alla luce dei doveri che inevitabilmente ingenerano e il cui adempimento, nella realtà quotidiana, assolve l'importante compito di concretizzarle e renderle effettive. Diversamente, si finisce per presupporre, non senza una certa dose di ingenuità, che sia traslabile, nei moderni sistemi giuridici, il dogma smithiano della *mano invisibile*[235]: che esista e sia operante, in altri termini, una regia occulta, al di sopra di tutto e tutti, che, come una sorta di provvidenza impersonale, convogli gli interessi individuali verso la stabilità e il benessere dell'intero sistema. Ma coltivando, forse inconsapevolmente, l'illusione dell'automatica convergenza verso un traguardo comune delle pretese egoistiche sul "mercato" dei diritti e postulando l'ordine sociale e giuridico come fenomeno spontaneo, evolutivo, non intenzionale, si mistifica - poiché non la si rende intelligibile nella sua dimensione originaria - la missione del diritto e si ingenerano aspettative che l'ordinamento non può garantire.

Non solo. L'incapacità di pensare l'esperienza dei diritti fondamentali come una totalità limitata, il più possibile ordinata e coerente, si ritorce contro la stessa causa dei diritti. Lo ha messo in luce Palombella: «*the multiplication of right-defining rules has not reduced, but in fact augmented the risk of violations*»[236]. In particolare, la logica della proliferazione dei diritti ha prodotto, sotto

---

[233] A. E. PEREZ LUÑO, *Le generazioni dei diritti umani*, in F. RICCOBONO, *Nuovi diritti dell'età tecnologica*, Milano, Giuffrè, 1989, p. 146.

[234] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 62.

[235] A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776, traduzione italiana a cura di A. BAGIOTTI, T. BAGIOTTI, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1996, p. 584 utilizza la metafora dell'*invisible hand* per spiegare, in un'ottica liberista, i meccanismi spontanei di equilibrio del sistema economico che si determinano quando gli operatori perseguono il loro egoistico interesse.

[236] G. PALOMBELLA, *The Abuse of Rights and the Rule of Law*, in A. SAJO, a cura di, *Abuse: the Dark Side of Fundamental Rights*, Eleven International Publishing, Utrecht, 2006, pp. 5 ss.

varie forme, una nuova, paradossale minaccia: «*the denial of rights in the name of rights*»[237].

5. *La normativizzazione dei desideri*

Accanto all'ipertrofia del *fondamentale*, vi è un secondo aspetto degno di attenzione: il lento, inesorabile scivolare del baricentro delle garanzie sul piano inclinato della *normativizzazione dei desideri*.

Non potendone in questa sede approfondire le coordinate e gli snodi problematici di cui è foriero[238], i pochi cenni che seguono ambiscono a proporre una sommaria introduzione. Muovendo da una constatazione: nel transito verso i diritti di «quarta» e «quinta generazione»[239] – ultime tappe di quell'ininterrotto *iter* storico di sedimentazione e di riconoscimento delle tutele – non si registra più soltanto il pericolo di una possibile spirale inflattiva. C'è qualcosa di ulteriore che si scorge con sempre maggior nitidezza all'orizzonte. È il tentativo di rendere ubiquitario il diritto, di impiegare la sua forza di ingiunzione come ponte per annullare il senso della distanza tra le attese (sia pure legittime) che germinano *in interiore homine* e gli assetti istituzionali che si devono determinare *inter homines*. Per questa via si viene a creare il quadro ideale per la realizzazione di un modello *pangiuridico* in cui i diritti sconfinano[240], non solo e non tanto moltiplicandosi nel numero quanto piuttosto mutando e ampliando

---

[237] Ivi, p. 6.

[238] Per un approfondimento sulle implicazioni sociali e politiche del desiderio, alla luce di una ricostruzione originale che coniuga una lettura psicoanalitica e il taglio filosofico, si rimanda a F. CIARAMELLI, S. THANOPULOS, *Desiderio e Legge*, Mursia, Milano 2016. Cfr. anche F. ZANUSO (a cura di) *Diritto e desiderio. Riflessioni biogiuridiche*, Franco Angeli, Milano 2015. La prospettiva aperta da Zanuso è stata ripresa, commentata e approfondita nella «Rivista di Filosofia del diritto», 2017, II, da S. AMATO, *La relazionalità del diritto oltre il desiderio*, pp. 217-230; A. PINTORE, *Il desiderio dei diritti*, pp. 231-252; P. MORO, *Diritto, desiderio, volontà. Ripensando Rousseau*, pp. 253-270.

[239] Sull'argomento cfr. A. PIZZORUSSO, *Le «generazioni» dei diritti nel costituzionalismo moderno*, in M. CAMPEDELLI, P. CARROZZA, L. PEPINO (a cura di), *Diritto di welfare. Manuale di cittadinanza e istituzioni sociali*, il Mulino, Bologna 2010, p. 45 ss.

[240] Cfr. M. R. FERRARESE, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 103 ss.

l'essenza delle aspettative protette. Al punto che essi intercettano sempre meno l'àmbito circoscritto dei bisogni fondamentali dell'uomo e incrociano sempre più il vasto e magmatico terreno delle appetenze individuali. Tutto ciò, peraltro, nel contesto storico-culturale in cui l'«ipercapitalismo»[241] continuamente compone, scompone e ricompone il perimetro dei bisogni, rendendone labili i confini e ingenerando sovrapposizioni e confusioni con il mondo in continua espansione dei desideri.

Anche per questa ragione, il «costituzionalismo dei bisogni»[242] – fecondo vettore di promozione umana, soprattutto a partire dalla seconda metà del Novecento, quando, dopo un profondo discernimento sui tristi eventi che avevano lacerato l'umanità, sulla scena internazionale si sono messi in moto quei meccanismi di positivizzazione che hanno ridato lustro, su scala mondiale, alla dottrina e alla cultura dei diritti – andrebbe ripensato criticamente. Soprattutto oggi che appare scosso da spinte incrociate di restrizione e dilatazione che, di fatto, ne ridisegnano i contorni.

In questo *milieu*, la rincorsa ad accaparrarsi l'agibilità giuridica dei desideri – complice anche l'inedita saldatura tra una declinazione *ab-soluta* e autoreferenziale della libertà e l'uso delle immense potenzialità della tecnica – muove verso la monadizzazione del sistema delle tutele. E pone una serie di interrogativi non solo sul significato della nozione di diritto soggettivo[243]. Ma anche sul valore

---

[241] C. PREVE, *Storia dell'etica*, cit., pp. 79 ss. Interessanti considerazioni sull'evoluzione del capitalismo e sulla sua attuale configurazione sono svolte da L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. Più recentemente: J-C. MICHÉA, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Flammarion, Paris, traduzione a cura di P. VALLERGA, *L' impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Scheiwiller, Milano, 2008, pp. 121-149; M.R. FERRARESE, *Promesse mancate. Dove ci ha portato il capitalismo finanziario*, il Mulino, Bologna, 2017.

[242] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti,* cit., p. 37.

[243] Preoccupazioni sulla tenuta della nozione di diritto soggettivo, ingenerate dall'uso ridondante del linguaggio dei diritti, sono espresse da N. LUHMANN, *Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft*, in ID., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 45-104, traduzione italiana, *Diritti soggettivi. Mutamenti della coscienza giuridica per la società moderna*, in «Sociologia e politiche sociali», 2001, I, pp. 10-59. Per una panoramica sul concetto di diritto soggettivo, con particolare riferimento alla sua struttura, al tema della giustificazione e al problema del suo fondamento normativo cfr. G. PINO*, Diritti soggettivi. Lineamenti di un'analisi teorica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2009, II, pp. 487-506.

"taumaturgico" attribuito nell'immaginario collettivo ai diritti, da cui scaturisce un sovraccarico di aspettative eudaimoniche che gli ordinamenti faticano a garantire.

Una lettura d'insieme, ancorché sommaria, dei flussi delle rivendicazioni informa della crescente domanda di riconoscimento giuridico dei desideri. L' *activity of claiming* – la diatriba sul «diritto al figlio»[244], qualificato dalla Consulta come «incoercibile», ne costituisce un esempio paradigmatico – esplicita la crescente incidenza, sulla scena pubblica, del primato della felicità individuale[245]. A cui fa da *pendant*, sulla base di un marcato fraintendimento delle funzioni dello *ius*, l'incessante richiesta al diritto di farsene carico. Quasi che le *Carte*, con le loro enunciazioni, potessero realmente garantirla.

Questo meccanismo innesca un inedito «furore dell'accrescimento»[246] che rischia di attorcigliare la cultura dei diritti nel vortice degli appetiti individuali, in una rincorsa edonistica a saturare gli ordinamenti giuridici con continue richieste di tutela dal sapore iperindividualistico e, talvolta, irrazionale. Alcuni *nuovi diritti*, infatti, soprattutto se non fondati su istanze stabili e universali, rischiano di risultare irragionevoli, refrattari a qualunque bilanciamento[247]. Una *dottrina dei doveri,* da questo punto di vista, può assolvere l'importante ruolo di perimetrazione del campo entro il quale i diritti devono contenersi per non mutarsi nell'esercizio

---

[244] Cfr. Corte Costituzionale sentenza 18 giugno 2014, n. 162, consultabile in www.cortecostituzionale.it.

[245] Sull'argomento cfr. G. ZAGREBELSKY, *Diritti per forza*, cit., *passim* e spec. pp. 25-33; K. BAYERTZ, T. GUTMANN, *Happiness and Law*, «Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law», 2012, II, pp. 236-246.

[246] E. CANETTI, *Masse und Macht*, Hamburg 1960, traduzione italiana di F. JESI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 2009, p. 566.

[247] Ne è convinta M. CARTABIA, *In tema di "nuovi" diritti*, in *Studi in onore di Franco Modugno*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, vol. I, p. 639 sostenendo che i nuovi diritti, soprattutto quelli di origine giurisprudenziale, si presentano spesso come "assoluti" e perciò difficilmente bilanciabili. Sul tema cfr. anche A. MARTELLI, *I nuovi diritti*, in L. MEZZETTI, a cura di, *Diritti e doveri*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 609 ss; S. CAVALIERE, *Questioni attuali in tema di "nuovi diritti"*, in «Diritti Fondamentali», 2015, II, pp. 1-43; M. CARTABIA, *Nuovi diritti e leggi imperfette*, «Iustitia», 2016, II, pp. 153-182; A. CELOTTO, *L'età dei (non) diritti*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena, 2017, pp. 84 ss.; R. BIN, *Critica della teoria dei diritti*, Franco Angeli, Milano, 2018, pp. 55 ss.

dell'arbitrio[248]. Tale dottrina, restituendo un più efficace spazio di manovra al principio di ragionevolezza come canone ermeneutico omnicomprensivo[249], si porrebbe anche come chiave di volta nella distinzione tra pretese fondate e meri desideri che pretendono di beneficiare della potenza evocativa dell'espressione *human rights*, senza però condividere i presupposti ontologici di universalità che ne fondano il valore.

Il dovere, quindi, si mostrerebbe come «limitazione del desiderio aperto in ogni direzione»[250]. E proprio enunciando un limite alla possibilità di desiderare e vedere "giuridificato" ogni desiderio, offrirebbe una feconda «direzione regolativa»[251] che, lungi dal configurarsi come soffocante barriera, restituirebbe pienezza alla libertà individuale, immergendola nel tessuto connettivo della società e misurandola col carattere relazionale e coesistenziale dell'esperienza umana.

Ad acuire la necessità di un vaglio attento del fenomeno in esame militano anche altre ragioni. Due, in particolare, quelle accennate in questa sede. In primo luogo, ragioni connesse tanto al ruolo dello Stato, spesso ridotto da una falsa rappresentazione a «docile accompagnatore di interessi privati»[252], tanto ai suoi assetti di potere. La dialettica desiderio/diritto sollecita l'attivismo delle Corti verso cui convoglia – anche a causa di fattori esterni (perdita di credibilità del sistema politico, crisi della rappresentanza, scadimento della legislazione…) – la *magna pars* delle rivendicazioni. L'osmosi tra la proiezione sociale del desiderio e la creazione giurisprudenziale dei diritti, pur esprimendo l'importante e vitale funzione di aggiornamento delle Carte alle mutate esigenze umane, non è immune da incognite. Non solo perché pone in primo piano il

---

[248] Cfr. A. SAJO, a cura di, *Abuse. The Dark Side of Fundamental Rights*, Eleven International Publishing, Utrecht, 2006.

[249] Cfr. L. D'ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffré, Milano 2005.

[250] B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, cit., p. 29.

[251] *Ibidem*

[252] C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, saggio introduttivo a T. HOBBES, *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2013, p. XLIX.

problema della sottrazione al controllo democratico delle nuove tutele. Ma anche perché dà la stura ad un programma di costante erosione delle prerogative del legislatore, destabilizza il quadro della divisione dei poteri dello Stato, facendo assumere alla giurisdizione una fisionomia propulsiva al punto che viene a configurarsi come «canale suppletivo e complementare rispetto a quello politico, con possibilità di allargare le risposte senza impegnare eccessivamente la macchina politica»[253]. E, peraltro, favorisce la diffusione del mito caricaturale del giudice che si «addossa gli impegni del demiurgo, condannandosi da sé, come novello Sisifo, a risalire di continuo l'erta di una giustizia impossibile, perché gravata in partenza di un carico irragionevole, di pertinenza di altre funzioni dello Stato»[254].

In secondo luogo, andrebbero considerati i possibili effetti collaterali sulla comunità politica, determinati dalla congiunzione tra individualismo pleonettico e normativizzazione dei desideri. Anche da questo punto di vista, la metafora del *katéchon* offre diversi spunti di riflessione. Soprattutto se si considera, accogliendo la lettura di Cacciari, che l'opposizione della forza catecontica all'*Antikeimenos* - passa necessariamente anche attraverso il contrasto al suo modello antropologico – la cui ultima maschera è quella del «*Placidus*»[255], che rifiuta ogni rappresentanza oltre se stesso e il suo godimento – e al paradigma di *civitas* di cui è latore. Una *civitas* «ad immagine capovolta dell'*ekklesia*»[256], sfibrata nella *koinonia*, in cui «responsabilità è soltanto ciò che lega alla soddisfazione del proprio interesse»[257].

Concepito quindi come *katéchon*, anche il dovere, riportando in primo piano il valore del *pactum societatis* su cui è radicato, si oppone alla dissoluzione della comunità. E anzi riannoda la comune genesi politica di diritti e doveri. L'utilità di questa funzione catecontica è accentuata dal rischio che si avveri la diagnosi di Alexis de

---

[253] M. R. FERRARESE, *Magistratura, virtù passive e stato attivo*, in M. BESSONE, a cura di, *Interpretazione e diritto giudiziale. Regole, metodi, modelli*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 227.

[254] D. MIRAFIOTI, *Metamorfosi del giudice, riflessioni su giustizia e potere*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2004, p. 55.

[255] M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 86.

[256] *Ivi*, p. 42.

[257] *Ivi*, p. 87.

Tocqueville sull'avvento di una forma di *despotisme doux*, connesso agli esiti spoliticizzanti della modernità, che segnerebbe il carattere di una società apatica, composta da «una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a […] soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria»[258].

Proprio in direzione opposta rispetto a questo scenario, il dovere immette nell'esperienza giuridica la "*corrente calda*" della solidarietà, argina l'insularizzazione del soggetto e rinsalda il valore dell'uomo come ente in relazione – «*il dovere giuridico dell'*io *costituisce la concretezza del diritto del* tu, *nella circolarità del loro reciproco incondizionato riconoscersi*»[259] – che realizza e arricchisce la sua personalità nel grembo della comunità. L'appello al dovere, quindi, stringe i giunti che tengono unita la società, evitando che essa si stratifichi come campo di battaglia tra «stranieri morali»[260]. E aiuta a ripristinare «una visione schiettamente ordinamentale»[261] in cui il soggetto ha dinanzi a sé «una dimensione comunitaria che lo costringe a fare i conti con l'alterità e con interessi sovrastanti la propria egoistica ed edonistica individualità»[262]. Ed è proprio sulla scorta della connotazione dell'uomo *uti socius* che è possibile coniugare il principio personalista, che esige il primato dei diritti e la loro tendenziale incomprimibilità, con la necessità di perseguire l'integrazione sociale e promuovere il bene comune, che invece postula «uno sbarramento all'individualismo esasperato»[263].

---

[258] A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1999, p. 733 (ed. or. *De la démocratie en Amérique*, 1840)

[259] B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, cit., p. 162.

[260] H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 41 (ed. or. *The foundations of Bioethics*, 1986).

[261] P. GROSSI, *Società, diritto, stato: un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano 2006, p. 232.

[262] *Ivi*, p. 231.

[263] G. ALPA, *Solidarietà*, in «Nuova giurisprudenza civile commentata», 1994, II, p. 365.

6. *Il costo dei diritti*

La terza dimensione catecontica rimanda al profilo dell'effettività delle tutele e si inserisce sul crinale del rapporto, talvolta non sufficientemente considerato, tra diritti e doveri tributari[264].

«Non è utile proclamare diritti – scriveva Hobbes in polemica con Edward Coke – se non c'è chi è in grado di difenderli»[265]. L'eco di quella disputa risuona ancora oggi e tocca un nervo scoperto del costituzionalismo contemporaneo: la questione di chi garantisce i diritti. A cui è strettamente connesso il problema delle risorse necessarie ad assicurarne l'effettiva tutela. Un diritto, infatti, si può dire che esista *de iure* e *de facto*, solo a condizione che siano definiti con chiarezza, oltre ai soggetti del rapporto giuridico, le modalità sostanziali del correlativo dovere, l'*actio* esperibile per la sua tutela, le risorse finanziarie per attuarlo e un apparato ordinamentale deputato ad accertarne l'eventuale violazione e a sanzionarla.

Ogni approccio che esorbiti la complessità di questo orizzonte perde aderenza con la realtà, lasciando trasparire, dietro le quinte dei solenni proclami contenuti nelle Carte, solo forme di «ipocrisia organizzata»[266]. Fuori da questo quadro, infatti, i diritti aleggiano sul paesaggio giuridico senza incarnarsi nella storia, appagano vanità declamatorie ma non catalizzano quella *vis* che li rende idonei a tutelare la dignità umana e ad accompagnare i processi di *governance* delle democrazie. Restano in buona parte «diritti di carta»[267] e vanno solo ad alimentare quel circuito paradossale, ben evidenziato da D'Agostino, tra irrinunciabilità e irrealizzabilità[268].

---

[264] Per una approfondita ricostruzione del nesso tra diritti e doveri tributari si rimanda a L. ANTONINI, *Dovere tributario, interesse fiscale e diritti costituzionali*, Milano, Giuffrè, 1996.

[265] T. HOBBES, *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, con uno studio introduttivo di Tullio Ascarelli, Milano, Giuffrè, 1960, p. 142.

[266] Cfr. S. KRASNER, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, University of Princeton Press, Princeton, 1999.

[267] R. GUASTINI, *Diritti*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI, a cura di, *Analisi e diritto*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 168.

[268] Cfr. F. D'AGOSTINO, *Irrinunciabilità e irrealizzazione dei diritti dell'uomo*, in «Archivio giuridico», 1988, I, pp. 98-102.

I diritti costano[269]. Se non sono confinati nell'astrattezza di un'enunciazione ma ambiscono ad incidere nel tessuto sociale, devono infatti tradursi in poteri protetti dalla forza della comunità politica. Essi «presuppongono un assetto di potere in grado di eseguirli»[270]. Del resto, ogni soggetto titolare di diritti, Kelsen *docet*, è sempre un «attore potenziale»[271]. Ne consegue che la giustiziabilità delle pretese comporta costi, come minimo quanto «costa assumere, addestrare, dotare di mezzi, pagare e, a loro volta, controllare i guardiani giudiziari dei nostri diritti fondamentali»[272]. Attuare o difendere un diritto implica mettere in moto l'apparato pubblico. E quindi misurarsi con i vincoli di bilancio[273] e, indirettamente, con i doveri tributari il cui adempimento, espressione della solidarietà politica[274], contribuisce a concretizzare i diritti e svolge un'azione catecontica rispetto ad una loro acritica estensione.

---

[269] Cfr. S. HOLMES, C. SUNSTEIN, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse*, Bologna, Il Mulino, 2000 (ed. or. *The Costs of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, 1999).

[270] G. PRETEROSSI, *I diritti alla prova del «politico»*, in «Ragion Pratica», 2008, II, p. 279 sostiene che una teoria dei diritti non può che essere «impura» e quindi confrontarsi col «politico». Sul punto si rimanda anche a L. BACCELLI, *«Ex parte populi». Per una teoria impura dei diritti*, «Ragion Pratica», 2008, II, pp. 337-364.

[271] H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etas 2000, p. 83. (ed. or. *General Theory of Law and State*, 1945).

[272] S. HOLMES, C. SUNSTEIN, cit., p. 47.

[273] La relazione tra diritti garantiti e risorse disponibili si è ampliata attraverso la previsione di stringenti vincoli di bilancio derivanti dalla nuova *governance* europea che ha imposto agli Stati membri un'attenta gestione dei conti pubblici. Sul tema, *ex pluris*, cfr. AA. VV., *Dalla crisi economica al pareggio di bilancio: prospettive, percorsi e responsabilità*, Giuffrè, Milano, 2013; A. MORRONE, a cura di, *La costituzione finanziaria. La decisione di bilancio dello Stato costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2015; H. CORTI, *Fundamental Rights and Financial Constraints: Four Aspects of the Budgetary Issue*, «Ragion pratica», 2017, II, pp. 351-374.

[274] Cfr. F. GIUFFRÈ, *I doveri di solidarietà*, in R. BALDUZZI, M. CAVINO, E. GROSSO, J. LUTHER (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 3-51; A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in L. VENTURA, A. MORELLI (a cura di), *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 305-350; S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2016; P. CHIARELLA. *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, Cedam, Assago, 2017.

Porre quindi sul tappeto questo tema apporta nell'analisi scientifica la consapevolezza che i diritti «hanno denti per mordere»[275] e che le libertà dei singoli comportano "oneri" a carico di tutti: tanto giuridici – non senza ragione Stephen Holmes parla di «diritti come doveri che non si vedono»[276] e Bruno Celano precisa che essi «non sono che parvenze, la cui sostanza è resa dall'imposizione (ad altri) di doveri»[277] – quanto economici, che ricadono sulle finanze pubbliche e, a cascata, su ogni contribuente.

Questa prospettiva infrange un *totem* della modernità giuridica: l'idea che i diritti si ergano a barriere contro lo Stato[278]. E sfuma la tradizionale *divisio* tra diritti negativi che immunizzano dall'ingerenza statale e diritti positivi che ne postulano l'intervento[279]. In entrambi i casi vi è un gravame sulle casse pubbliche[280]: non solo nel caso dei diritti sociali, in cui è più evidente la voce di spesa poiché l'apparato statale è tenuto a predisporre strutture e mezzi per promuovere, coordinare e fornire le relative prestazioni, ma anche nel caso delle libertà negative in cui è predicata, solo apparentemente, l'astensione dello Stato. In questo senso anche la tutela della libertà personale, religiosa o di espressione implica perlomeno una sorta di agevolazione passiva, di natura onerosa: le strutture burocratiche amministrative, giudiziarie, di

---

[275] S. HOLMES, C. SUNSTEIN, *cit.*, p. 17.

[276] *Ivi*, p. 154

[277] B. CELANO, *I diritti nella jurisprudence anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI, a cura di, *Analisi e diritto. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 16.

[278] C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, p. 80 dimostra come «logica dei diritti individuali e logica della sovranità si sono reciprocamente rafforzate - mentre si combattevano - per tutti i secoli XIX e XX».

[279] Notava già F. MODUGNO, *I «nuovi diritti» nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 69: «nella mutata concezione dello Stato costituzionale non è più possibile contrapporre i diritti sociali come meri diritti a prestazione ai diritti di libertà che non richiederebbero prestazioni positive (ma un semplice dovere di astensione)».

[280] L'idea che tutti i diritti, inclusi quelli di libertà, siano costosi in termini di risorse pubbliche, appare ormai consolidata nella riflessione giuridica. Sul punto, *ex multis*, cfr.: R. BIN, *Diritti e fraintendimenti*, «Ragion pratica», 2000, I, p. 19; E. DICIOTTI, *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 102-111; T. CASADEI, *Diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze University Press, Firenze, 2012, pp. 47-52.

polizia che ne garantiscono l'effettivo esercizio sono infatti composte da dipendenti e funzionari pubblici retribuiti dallo Stato.

Raccordare quindi i diritti con le coperture finanziarie incoraggia un supplemento di ponderazione nelle scelte di allocazione strategica delle risorse pubbliche, assicura la concreta sostenibilità del sistema delle garanzie e ricorda alle comunità di calibrarle tenendo conto delle risorse disponibili. Sempre che non si voglia scaricarne il peso, facendo ricorso a procedure di indebitamento statale, sulle generazioni future[281].

7. *Conclusioni*

L'analisi svolta in queste pagine intende indicare una possibile declinazione del dovere come forza catecontica e, al tempo stesso, come potenza pacificatrice dell'esperienza giuridica. Così inquadrato, l'appello al dovere non esaurisce la sua funzione all'interno del perimetro di un approccio conservatore. Né funge da sferzante requisitoria contro la cultura dei diritti. Del resto, non avrebbe senso rilanciare nel discorso pubblico il dovere al fine di ingaggiare una battaglia di retroguardia che miri a cancellare, al netto di ogni possibile punto debole, l'impianto emancipativo connesso a quel lungo – e per certi versi accidentato – processo di «positivizzazione, generalizzazione e internazionalizzazione»[282] dei diritti. Se così fosse, finirebbe per collocarsi sotto l'insegna di un rovesciamento reazionario della modernità e porterebbe soltanto ad una inutile opera di «vampirizzazione dell'età dei diritti»[283]. Al contrario, il dovere – proprio, paradossalmente, nel farsi *katéchon* – può innestarsi nella traiettoria delle tutele e potenziarne le promesse di

---

[281] Per una panoramica sui problemi di giustizia intertemporale cfr. R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi di responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano, 2008. Più recentemente vedi F. CIARAMELLI, F.G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

[282] Cfr. G. PECES BARBA, *Curso de Derechos fundamentales. Teorìa general*, Madrid, Eudema, 1991, traduzione italiana a cura di V. FERRARI, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffré, Milano, 1993.

[283] Questa è la preoccupazione espressa da G. PRETEROSSI, *L'origine politica dei diritti*, in *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 155.

promozione integrale dell'uomo. Soprattutto può ridonare vigore alla cultura dei diritti, stemperandone alcune contingenti criticità, e può impedire che essa, sganciata dalla dimensione comunitaria e da vincoli solidaristici, anneghi, «nelle gelide acque del calcolo egoista»[284].

Tematizzare così il dovere potrebbe aiutare a ripensare l'età dei diritti[285]. Senza offuscare quello scrigno di attese e di speranze di cui è latrice. Anzi, in un certo senso rafforzandole, proprio impedendo che si tramutino, come l'Illuminismo da cui traggono origine, in un progetto incompiuto («*unvollendetes Projekt*»[286]).

---

[284] K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 59.

[285] Così A. SCHIAVELLO, *Ripensare l'età dei diritti*, cit.

[286] Cfr. J. HABERMAS, *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*, in Id. *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

IL DOVERE COME CURA

«Ognuno è quello che fa e di cui si cura»
M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*.

SOMMARIO: 1. L'altro vólto. – 2. Il Vólto dell'Altro. – 3. La cura dell'Essere. – 4. La solidarietà del dovere. – 5. Per non concludere.

1. L'altro vólto

L'indagine fin qui svolta ha vagliato, sia pur sinteticamente, le concause storiche e le ragioni politico-ideologiche che hanno condotto la cultura giuridica a svilupparsi *veluti si officium non daretur*. E ha cercato di tematizzare il dovere come forza frenante. Muovendo dalla convinzione che i diritti fondamentali, per meglio assolvere la funzione di tutela e promozione dell'uomo, debbano essere pensati come una totalità coerente e limitata. In questa ottica si inscrive la riflessione sul *katéchon*. E il tentativo di identificare il dovere come spazio catecontico nell'esperienza giuridica contemporanea. Di pensare, quindi, a una realtà in grado di con-tenere i possibili risvolti anomici dell'attività di *claiming*. Risvolti patologici, connessi alla perdita di una visione olistica e ordinamentale delle tutele. Effetti collaterali sempre più frequenti nelle democrazie occidentali. Dove, per uno strano paradosso, la massima diffusione dell'*ethos dei diritti* dell'uomo convive aporeticamente con un'epocale «contrazione» della

libertà[287]. E con una crisi, altrettanto epocale, del soggetto. Crisi che si consuma sul piano inclinato del rapporto tra possibilità e realtà. Proprio là dove le lusinghe della tecnica abbandonano l'uomo nel deserto delle «passioni tristi»[288]. Dove le promesse di onnipotenza si convertono in delusione per il senso di concreta impotenza che travaglia l'esistenza. Dove la vocazione alla dismisura dei due Soli postmoderni – l'apparato tecnico, con la sua capacità di realizzare infiniti scopi, e il mercato, guidato dalla stella polare dell'«*exigence d'accumulation illimitée du capital*»[289] – investe frontalmente il paesaggio etico, ridisegnandone i confini. E, sorda ad ogni «euristica della paura»[290], non riconosce alcuna una barriera invalicabile.

In questo *milieu*, varcare la soglia del dovere significa misurarsi con la questione, ormai ineludibile, del limite. Questione che in àmbito giuridico si salda con profili estremamente problematici. In particolare, con le incognite derivanti dall'effettiva capacità del diritto di porsi come struttura di regolamentazione di potenze che operano su scala globale, portatrici di normatività refrattarie ad ogni condizionamento esterno. Ma anche con le implicazioni antropologiche connesse alla curvatura che la cultura dei diritti umani ha assunto negli ultimi anni. Specialmente da quando il divorzio tra libertà e responsabilità ha avvitato il sistema delle tutele in una pericolosa spirale inflattiva. Si tratta di due profili – il diritto come limite e il limite dei diritti – che si intersecano. E che giustificano l'appello al dovere come energia di contenimento, la cui funzione di temperanza può essere apprezzata su tre distinti piani: come argine allo svuotamento per estensione dei diritti fondamentali; come fattore di inibizione della normativizzazione dei desideri; come garanzia, sul versante dei costi, della concreta sostenibilità delle

---

[287] Su cui riflette M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano, 2012.

[288] M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Décuoverte, Paris, 2003, traduzione italiana di E. MISSANA, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2004.

[289] L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, p. 37.

[290] H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, traduzione italiana a cura di P. P. PORTINARO, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 33-34.

tutele. Aspetti, questi, che segnano le aporie dell'*età dei diritti*, nel frangente storico in cui in cui sembra completamente realizzato ciò che Gilles Lipovesky ha descritto come «*crépuscule du devoir*»[291].

La dimensione catecontica, tuttavia, pur esprimendo esigenze di vitale importanza per il buon funzionamento delle istituzioni democratiche, non compendia la multiforme ricchezza del dovere. Poiché ne mette in luce un lato. Probabilmente quello più evidente e, per certi versi, più contestato nella cornice *rights-based* della postmodernità giuridica. Ma non ne raccoglie, per così dire, tutta la portata.

Il dovere, infatti, oltre a porsi come limite, presenta un altro vólto, talvolta non sufficientemente considerato. È il vólto che custodisce l'incommensurabile dignità dell'uomo, quando questa è esposta all'esperienza del dolore e della vulnerabilità. Quello che, adempiuto, concretizza i diritti, rafforzando quell'«unione di vita con vita»[292] che sottrae l'individuo dall'insularità generatrice di indifferenza[293]. Quello che, mosso dall'ansia di giustizia, immette nel tessuto sociale la misura alta del bene e della vita buona. E fa della comunità politica, ben oltre il circuito in cui si dispiega foucaultianamente il potere di disciplinamento, il grembo protettivo della persona. Di ogni persona. Perché la *Würde* non è né può essere ristretta prerogativa del *civis*. Degno è l'*homo*[294]. Ogni uomo, in quanto uomo. Giacché la dignità non tollera privilegi o condizioni in quanto «rende pari tutti gli uomini»[295]. In essa, proprio come nell'escatologia paolina, scompare ogni distinzione: non c'è più «Giudeo né Greco, né schiavo

---

[291] G. LIPOVESKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

[292] G. CAPOGRASSI, *L'esperienza in concreto*, in ID, *Opere*, Giuffrè, Milano, 1959, Vol. III, p. 256.

[293] Sulla stretta connessione tra indifferenza e atomismo sociale si rimanda alle riflessioni di E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, *passim*.

[294] Le implicazioni filosofico-giuridiche della dignità sono state oggetto di una interessante lettura di P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia, 2013, nuova edizione aggiornata. Più recentemente, sul tema cfr. anche V. MARZOCCO, a cura di, *La dignità in questione. Un percorso nel dibattito giusfilosofico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2018.

[295] D. CORRADINI H. BROUSSARD, «*Date manibus». Aforismi sull'etica dei diritti umani e dintorni*, in *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, *Liber Amicorum*, vol. II, Giuffrè, Milano, 2008, p. 296.

né libero, né maschio né femmina». E non c'è più cittadino né migrante né rifugiato né apolide. L'essere *imago Dei* è infatti pienezza che rende risibile ogni altro attributo. Che annulla, col sigillo della somiglianza con Dio, ogni confine e ogni patria. E fa svanire, per estensione, il senso di ogni comunità. Giacché la dignità del *munus* – nell'ambivalenza semantica di dono e obbligo[296] – unisce in una *koinonia* radicata nell' universale fraternità.

Visto da questa angolatura, il dovere si spoglia della tara assolutistica che, a torto o a ragione, da sempre l'accompagna. Poiché non proietta l'ombra dispotica del potere. Ma la vista compassionevole del Buon Samaritano. Non è quindi forza che piega e assoggetta. È piuttosto un canale che irradia solidarietà. Espressione di una prossimità che si pone come alternativa alle logiche dell'individualismo e dell'utilitarismo.

Le riflessioni che seguono approfondiscono questo secondo vólto del dovere. E intendono farlo attraverso il prisma della Cura. Della *Sorge* che Heidegger – nella duplice declinazione del *prendersi-cura* (*Besorgen*) e di *aver-cura* (*Fürsorge*) – riconduce alla struttura ontologico-esistenziale del *Dasein*, qualificandola come «l'essere dell'esserci»[297]. Ma l'analisi attinge anche all'*ethics of care* che costituisce un interessante modello di etica relazionale, non affatto privo di importanti punti di contatto con l'universo giuridico e con le sue istituzioni[298]. Si tratta, in buona sostanza, di dimensioni che,

---

[296] Segnalata da R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino, 2006, pp. X – XIII.

[297] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer Verlag, Halle, 1927, traduzione italiana a cura di A. MARINI, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2017, pp. 259 ss.

[298] Come dimostra l'accurato studio di L. PALAZZANI. *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, Edizioni Studium, Roma, 2017 che, con taglio interdisciplinare, al confine tra filosofia morale e filosofia del diritto, esplora le implicazioni giuridiche connesse alla teorizzazione della *ethics of care*, anche alla luce delle problematiche generate in àmbito biomedico dallo sviluppo scientifico e tecnologico. Sviluppo che rende necessario ripensare le relazioni tra *cura* e *giustizia* ed elaborare modelli teorici su cui fondare le strategie istituzionali per far fronte ai bisogni dell'essere umano, sempre più esposto a nuove e più gravi forme di vulnerabilità. Per una disamina dei principali risvolti teorici connessi al tema, cfr. R. WHITE, *Care and Justice: ethical Perspectives*, Journal of the European Ethics Network, 2009, IV, pp. 459-483; S. SHERBLOM, *The Legacy of the "Care Challenge": Re-envisioning the Outcome of the Justice-Care Debate*, Journal of Moral Education, 2008, I, pp. 81-98; A. LE GOFF, *Care, justice, dependence: introduction au théorie du care*, Presses universitaires de France, Paris, 2010; E. PULCINI, *Care of the World. Fear,*

coimplicandosi, affrancano il dovere da quella immagine distorta che ha concorso a marginalizzarlo nel discorso pubblico. Immagine distorta perché parziale. Perché non scende in profondità. Perché non ne recepisce tutto lo spessore promozionale. Fermandosi, purtroppo, alla superficie ruvida del dovere: quella che esprime il comando, quella che flette la volontà, che ingiunge, che esige obbedienza. Immagine distorta in quanto difetta, si potrebbe dire con il lessico di Giulio M. Chiodi, di quell'«*occhio epocale*»[299] in grado di guardare la complessità dell'esperienza giuridica. Di abbracciare il portato della tradizione con lo spirito del tempo, facendosi carico delle tensioni del presente. Di fondere senza confondere l'«*occhio storico*», che ricostruisce e contestualizza le cause che hanno portato alla formazione e allo sviluppo del sistema dei diritti fondamentali, con l'«*occhio filosofico*», che scruta la natura delle idee che orientano l'agire delle istituzioni pubbliche.

Attraverso questo sguardo epocale, portatore di una feconda visione stereoscopica[300], è possibile, per un verso, riabilitare il dovere dall'isolamento a cui la modernità giuridica lo ha condotto, e per l'altro verso, intercettarne i primi bagliori, annunciatori, dopo

---

Responsibility and Justice in the Global Age, Springer, Chaim, 2013, pp. 221-252; S. BROTTO, *Etica della cura. Una introduzione*, Orthotes, Napoli, 2013; A. SCIURBA, *La cura servile, la cura che serve*, Pacini, Pisa, 2015.

[299] Per G. M. CHIODI, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbologia politica*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 200-201 e *passim,* la comprensione della complessità del nostro tempo richiede, accanto all' «*occhio storico*» che legge e contestualizza i fatti e all' «*occhio filosofico ed analitico*» che vaglia le idee, un terzo occhio che li coordini, evitando i possibili rischi di strabismo ingenerati da. È questo l'«occhio epocale» che «sa abbracciare […] la complessità delle dinamiche, che dal passato fluiscono verso il futuro, unitamente alle tensioni operanti nel presente». E che conserva altresì l'indubbio pregio di cogliere, oltre ogni pregiudizio ideologico, «la portata simbolica dei fenomeni politici».

[300] Nel senso jüngeriano del termine, ossia come sguardo in grado di cogliere e di mettere in relazione sincronicamente una pluralità di prospettive. Difatti, come sottolinea E. JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz. Figuren und Capriccios*, 1938, traduzione italiana a cura di Q. PRINCIPE, *Il cuore avventuroso. Figurazioni e capricci*, Longanesi, Milano, 1986, p. 26, «percepire in maniera stereoscopica significa acquisire contemporaneamente, nella medesima sfumatura o gradazione e mediante un unico organo di senso, due qualità sensorie. Ciò è possibile solo in quanto un senso, oltre alla sua propria facoltà, assume in più le attitudini di un altro senso». Sulla centralità dello sguardo stereoscopico in Ernst Junger si rimanda a R. ZUCH, *Kunstwerk, Traumbild und stereoskopischer Blick. Zum Bildverständnis Ernst Jüngers*, in L. HAGESTEDT, a cura di, *Ernst Jünger. Politik, Mythos*, Kunst, De Gruyter, Berlin, 2004, pp. 477-496.

l'eclisse, di una sua rinnovata aurora nelle democrazie occidentali. Solo così, solo per questa via si può raggiungere un ulteriore obiettivo: ripristinare l'unità del corpo etico, lacerata dalla frattura tra diritti e doveri che ha segnato la traiettoria del costituzionalismo moderno. Si tratta, come è facile intuire, di una delle sfide più significative e più urgenti per la cultura giuridica del nostro tempo, che ha registrato, su due versanti, gli effetti negativi dello sfaldamento di questo fragile e prezioso binomio. Dapprima, con l'assolutismo dei doveri e l'erosione delle garanzie individuali, dissolte nel Leviatano; e, più recentemente, con il monoteismo dei diritti, compimento di quella *ivresse de la liberté* che non intende più misurarsi con l'orizzonte della responsabilità. Versanti speculari, accomunati dall'incapacità di realizzare un sistema integrale di valorizzazione della persona. Giacché entrambi smarriti nel vicolo cieco di una prospettiva unilaterale. In cui le incognite mutano di segno ma non di gravità. Al punto che l'antica pervasività dei doveri e l'odierna l'insaziabilità dei diritti[301] possono essere descritte come due errori simmetrici. Espressioni di una generale incomprensione del fenomeno giuridico. E, in ultima istanza, dell'uomo, che dei diritti e dei doveri è il referente.

[301] Messa in luce da A. PINTORE, *Diritti insaziabili*, in L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali, Un dibattito teorico*, a cura di E. VITALE, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 179-200, la quale esprime rilievi critici sulla tendenza «a fare dei diritti uno strumento *insaziabile*, divoratore della democrazia, dello spazio politico e, alla fin dei conti, della stessa autonomia morale da cui li facciamo scaturire».

2. Il vólto dell'Altro

L'altro vólto del dovere origina e trova compimento nella contemplazione del vólto dell'Altro. Vólto – spiega Lévinas – che è epifania dell'Infinito[302] e «visitazione dell'Essere»[303]. Vólto che, irrompendo nel tessuto esistenziale di ogni uomo, testimonia il carattere eminentemente relazionale della soggettività. Poiché è l'incontro con il vólto dell'Altro – inesorabile combinazione di prossimità e trascendenza – a mostrare l'alterità costitutiva della condizione umana. Ed è la traccia di Infinito che il *visage* cela e custodisce a smascherare la «sufficienza insulare»[304] a cui va incontro il soggetto che, recidendo i legami con la trascendenza, si percepisce monade. Soggetto irrelato, incapace di uscire da sé, di compiere quell'esodo etico che lo congiunge al dolore e alla necessità dell'Altro. Soggetto che, riproponendo il drammatico quesito di Caino: «Sono forse io il custode di mio fratello?»[305], si palesa come archetipo di un

---

[302] Come emerge dall'originale prospettiva tracciata da E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, traduzione italiana di A. DELL'ASTA, a cura di S. PETROSINO, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka book, Milano, 1980, pp. 191 ss. e *passim,* ripresa e sviluppata in ID, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, traduzione italiana di S. PETROSINO, M. T. AIELLO, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka book, Milano, 1983. È il vólto dell'Altro, secondo questa prospettiva, a fondare il primato dell'etica sull'ontologia. E a rappresentare la vera essenza dell'uomo, proprio esprimendo un'eccedenza di senso rispetto alla figura che lo rappresenta. Difatti, per ID, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1983, traduzione italiana a cura di S. FACIONI, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaka book, Milano, 2004, p. 23: «Il volto non è l'insieme di naso, fronte, occhi, ecc., è tutto questo ovviamente, ma assume il senso di volto attraverso la dimensione nuova che inaugura nella percezione di un essere. Attraverso il volto, l'essere non è solo rinchiuso nella sua forma e offerto alla mano: è aperto, s'installa in profondità e, all'interno di questa apertura, si presenta in qualche modo in persona. Il volto è una modalità irriducibile in cui l'essere può presentarsi nella sua identità. Le cose non si presentano mai in persona […] non offrono un volto. Sono esseri sena volto».

[303] E. LÉVINAS, *La traccia dell'Altro. Scorciatoie* [traduzione italiana degli ultimi quattro saggi di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949)], a cura di F. CIARAMELLI, con una presentazione di H. KÜNKLER, Pironti, Napoli, 1985, p. 34 sottolinea come il vólto dell'Altro «ci fa visita», giacché «la sua presenza consiste nel venire verso di noi, nel fare ingresso. Il che può essere formulato in questi termini […] il volto è visitazione».

[304] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 202.

[305] Gn 4,9. Commentando questo passo biblico, in particolare riflettendo sula domanda di Dio a Caino: «Dov'è tuo fratello?», E. LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Gasset, Paris, 1991; traduzione italiana a cura di E. BACARINI,

esistere intransitivo: impigliato nella «cruna dell'ego»[306], si pone come vertice di un'antropologia dell'Io, refrattaria al richiamo solidaristico del dovere. Tutto il suo mondo, infatti, sembra racchiuso nella sua autorealizzazione. Tormentato dal «chi sono io?» non riesce a domandarsi «per chi sono io?»[307]. È il dramma di Narciso che si rinnova su ampia scala, con notevoli ripercussioni sul tessuto sociale e le sue istituzioni[308]. Dramma che assume contorni inediti perché, con la fine delle grandi narrazioni della modernità, si sono affievolite quelle spinte ideali in grado di contenere l'enfasi posta sull'Io. Di arginare la disaffezione verso la dimensione comunitaria. Di rompere il muro di solitudine che circonda il soggetto postmoderno, sedotto da meccanismi di iper-connessione digitale che generano l'illusione di relazioni umane e legami sociali autentici, finendo, in realtà, per produrre soltanto nuovi «eremiti di massa»[309].

Agli antipodi rispetto a questo modello di soggettività vi è l'icona biblica del Samaritano[310]. Dell'uomo che, imbattendosi nella fragilità

Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro, Jaca Book, Milano, 1998, p. 128-129 osserva: «Non bisogna prendere la risposta di Caino come se deridesse Dio o rispondesse infantilmente. La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui».

[306] Come osserva P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano, 2017.

[307] Cfr. V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

[308] A tal punto che un osservatore acuto come A. TOURAINE, *La fin de sociétés*, Seuil, Paris, 2013, ha recentemente colto, nel trapasso del mondo post-industriale, i sintomi di una epocale dissoluzione della società.

[309] Secondo l'intuizione di G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 1956, traduzione italiana a cura di L. DALLAPICCOLA, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano, 1963, vol. I, p. 127. Intuizione divenuta oggi drammatica realtà, esito – come dimostrato da B-C. HAN, *Die Austreibung des Anderen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2016, traduzione italiana di V. TAMARO, *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Edizioni Nottetempo, Milano, 2017 – del trionfo del neoliberismo nei rapporti di produzione e del dominio della comunicazione digitale. La convergenza di questi fattori, infatti, determina l'esaltazione patologica dell'Io e, contestualmente, la marginalizzazione dell'Altro.

[310] La pericope evangelica (Lc 10, 30-35), da cui è tratta la vicenda del Buon Samaritano, muove da una controversia tra Gesù e un dottore della Legge sul più importante comandamento della Torah. Alla domanda «Chi è il mio prossimo?», rivolta in tono quasi provocatorio dal *nomikós*, Cristo risponde: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per

dell'altro uomo, non procede oltre, non resta indifferente. Poiché ne ha compassione. Una compassione viscerale che lo scuote[311]. E lo ferisce. E lo spinge a inaugurare una relazione. A farsi prossimo. A rompere le barriere dell'indifferenza per farsi carico del suo dolore, per prendersi cura della sua persona.

Il Samaritano diventa così espressione del primato del vólto. Quel nudo vólto[312] che, proprio per la sua nudità, dissolta ogni pretesa di svelamento, mette l'uomo dinanzi a un bivio. Accoglienza o rifiuto: *tertium non datur*. Scelta radicale, questa, che non si dà una volta per tutte, ma si rinnova sempre; che scompagina i sentieri della libertà. Il vólto che ci fa appello e che esige una risposta, infatti, ridisegna costantemente la traiettoria dell'agire umano. La libertà, da questo punto di vista, non può assolutamente svilupparsi sul piano levigato di una progettualità che non concepisce limiti e non tollera condizionamenti. Deve invece crescere proprio a partire dall'attrito generato dalla presenza di Altri. Presenza che precede l'Io ma non lo annulla, non lo «schiaccia come un'essenza numinosa che fa tremare e si fa temere»[313]. Piuttosto, lo interpella, lo chiama all'azione. E,

---

quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: "Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno". "Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?". Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui". Gesù gli disse: "Va' e anche tu fa' lo stesso"». Il carattere paradigmatico dell'episodio evangelico ha sollecitato la riflessione filosofica di Christopher Wellman che, proprio a partire dalla figura del Samaritano, ha elaborato una particolare teoria dell'obbligazione politica. Cfr. C.H. WELLMAN, *Liberal Rights and Responsibilities. Essays on Citizenship and Sovereignty*, Oxford University Press, Oxford, 2013, testo che sviluppa la trama argomentativa in parte già tessuta in C.H. WELLMAN, A.J. SIMMONS, *Is There a Duty to Obey the Law?,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

311 Giacché il termine greco ἐσπλαγχνίσθη (esplanchnìsthe), impiegato nel testo evangelico, solitamente tradotto con «ebbe compassione», significa letteralmente «smosso negli intestini».

312 «La nudità del volto – precisa E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., pp. 72-73 – non è ciò che si offre a me perché lo sveli e che, perciò, verrebbe ad essere offerto a me, al mio potere, ai miei occhi, alle mie percezioni, in una luce ad esso esterna. Il volto si è rivolto a me – e questa, appunto, è la sua nudità».

313 *Ivi*, p. 220.

lungi dal rinnegarne l'autonomia, la instaura in una dimensione più profonda e, per molti versi, più autentica: quella della responsabilità[314]. L'unica in grado di assicurare un fondamento stabile alla libertà. E di sottrarla al gioco distruttivo della rivendicazione di simmetrici quanto incompatibili egoismi. Giacché veramente libero è solo il volere che ha la forza di uscire da sé per mettersi in ascolto del volere altrui. Di più. Veramente libero è il volere che, sul primato dell'alterità, àncora il valore della sua autodeterminazione. Una autodeterminazione che, perciò, non può che essere «deponente»[315]. E quindi non può che declinarsi come rispettosa della volontà di potenza del soggetto e, allo stesso tempo, mitigarla, inserendola in un circuito di relazioni che la rendono pienamente equilibrata e razionale. Solo così è possibile evitare che essa sconfini, degenerando in prepotenza.

L'Io si presenta quindi come responsabile dell'Altro. Strutturalmente e incondizionatamente vocato a rispondere dell'Altro. E ciò accade secondo due, solo apparentemente opposte, significazioni: ponendosi «ad un tempo come maggiore e come minore dell'essere che si presenta nel volto»[316]. Maggiore in quanto possiede risorse per far fronte alla sua invocazione; minore perché il grido di giustizia che filtra dal suo vólto è immagine della trascendenza che lo richiama al dovere e lo giudica. Questa duplice conformazione

---

[314] «L'Altro […] non limita la libertà del Medesimo. Chiamandola alla responsabilità, la instaura e la giustifica». Cfr. ivi, p. 202.

[315] Secondo l'intuizione di M. MAGATTI, *Prepotenza, impotenza, deponenza. È possibile un'altra narrazione del nostro futuro?*, Marcianum Press, Venezia, 2015, il quale, dalla presenza, all'interno della struttura linguistica latina, accanto alla modalità verbale attiva e passiva, di verbi deponenti (passivi ma con significato attivo) ricava un prezioso insegnamento da applicare in campo etico, per ridiscutere l'idea di libertà e di liberarla dalle scorie della deriva tecno-nichilistica. «La deponenza – osserva l'A. – non significa rinuncia alla libertà, all'azione, al desiderio di vita, ma è un semplice atto di riconoscimento: constata che tutte le volte che agiamo, che ci assumiamo una responsabilità, tutte le volte che svolgiamo un'azione, che desideriamo qualcosa, che esercitiamo la nostra libertà, siamo debitori di qualcosa che c'era prima di noi, che ci precede, che ci sta attorno, che sta oltre noi; essa ci fa constatare che non siamo padroni del mondi, che non siamo nemmeno totalmente padroni di quello che facciamo. In altri termini, la deponenza è il riconoscimento che, oltre la nostra azione c'è qualcos'altro che non è un limite in senso negativo, un vincolo alla nostra azione, ma è, al contrario, un limite sano che ci consente di stare al mondo: è quel qualcos'altro che rende la nostra azione sensata, umana, ragionevole».

[316] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 220.

consente di comprendere un aspetto imprescindibile del dinamismo insito nelle relazioni umane. Si tratta, come osserva Lévinas, dell'«asimmetria del interpersonale»[317]. L'accoglienza del vólto finisce infatti per incastonare la fraternità e, più in generale, il legame sociale in uno spazio asimmetrico, sproporzionato. Non totalmente correlativo. Sottratto quindi alla logica del dare-avere. Poiché qui il dovere si fa diaconia, servizio incondizionato e indeclinabile. E dunque si pone su un piano che supera il nesso sinallagmatico che pure presiede allo sviluppo di una parte rilevante dell'esperienza giuridica. Si tratta, tuttavia, di una *Aufhebung*: il superamento ha in una certa misura carattere conservativo poiché integra senza elidere l'importanza della reciprocità[318].

Il bisogno di simmetria, infatti, non viene travolto dall'eccedenza agapica che sorge come risposta all'invocazione del vólto ma piuttosto viene perfezionato. Del resto, esso non potrebbe essere messo completamente tra parentesi perché nel rapporto Io-Altro si intromette il terzo[319]. E questa intromissione, per un verso, richiama al soggetto la possibilità, tutt'altro che remota, di sperimentare due alterità che rivendicano pretese contrastanti, due vólti che invocando necessità divergenti e incompatibili mettono in crisi l'idea di responsabilità, generando così un drammatico conflitto di doveri; e, per l'altro verso, proprio per far fronte a questa eventualità, postula il primato della giustizia sull'amore. Primato che passa attraverso la presa in carico della ricchezza problematica di una prossimità più vasta che residua oltre la dialettica *Ego-Alter*. Si tratta di quella moltitudine di soggetti, anch'essi prossimo, le cui istanze riportano in primo piano la centralità della correlatività di cui è garante la legge.

---

[317] *Ibidem*

[318] Importanza evidenziata anche da L. L. FULLER, *The Morality of Law*, 1964, Yale University Press, New Haven and London, traduzione italiana a cura di A. DAL BROLLO, *La moralità del diritto*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 33-34, il quale individua proprio nella reciprocità, nell'equivalenza e nella reversibilità le tre condizioni fondamentali per la migliore attuazione di ogni dovere, giuridico o morale.

[319] Osserva E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, traduzione italiana a cura di S. PETROSINO, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 106: «nella relazione con altri io sono sempre in relazione con il terzo. Ma esso è anche il mio prossimo. A partire da questo momento la prossimità diviene problematica: occorre paragonare, pesare, pensare, occorre fare della giustizia, sorgente della teoria».

E impongono di traslare l'orizzonte dell'agire responsabile dal campo etico a quello politico-giuridico.

In questo passaggio, la responsabilità viene di fatto sottoposta a spinte incrociate di restrizione e di dilatazione: immersa nella fitta rete di relazioni sociali, essa deve stemperare l'assolutezza dell'ingiunzione che promana dal vólto dell'Altro proprio per potersi meglio estendere fino ad abbracciare tutta l'*alteritas*, simboleggiata dal terzo. I doveri verso l'Altro, quindi, si trovano a essere incastonati in uno spazio più articolato che implica l'uguaglianza tra i soggetti. E in questo spazio, retto dal diritto, vengono armonizzati con i doveri verso gli «altri», lasciando permanere sullo sfondo quell'ineliminabile e feconda tensione tra etica e giustizia che trova una camera di compensazione proprio nella funzione dello Stato. Di uno Stato, tuttavia, che – Hobbes capovolto – non è tanto istituito per arginare il *bellum omnium contra omnes* quanto piuttosto per limitare la responsabilità per l'Altro. È il valore della prossimità non la neutralizzazione del conflitto che lo origina. È l'ideale dello Stato davidico, di una Gerusalemme – forse più celeste che terrena – che Lévinas contrappone alle logiche dello Stato di Cesare[320], a Roma.

3. La Cura dell'essere

Il dovere che sorge dalla contemplazione del vólto dell'Altro, che si radica a patire da una risposta alla sua invocazione, da un sentire premuroso verso i suoi bisogni, è condizione di possibilità dell'armonico sviluppo del sistema delle tutele. Non è quindi nemico della cultura dei diritti. Non esibisce il contrassegno autoritario del Leviatano che comprime le libertà fondamentali. Né va contro – perché, per molti versi, è prima e oltre – l'autorità dello Stato. Certamente non la esclude. Piuttosto la implica, ne illumina il senso e la trascende. Questo dovere apre un varco nel tessuto esistenziale dell'uomo e ne mette in risalto lo statuto ontologico. In quest'ottica, riprendendo Sergio Cotta, si può dire che esso non si limita a essere

[320] Cfr. E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset*, éditions des Minuit, Paris, 1982, traduzione italiana di G. Lissa, *L'Aldilà del versetto: letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986, pp. 265-276.

mera sovrastruttura eteronoma imposta dall'ordinamento giuridico. Non resta perciò totalmente assorbito dalla sfera formale del *Sollen* che promana dalla norma[321]. Si presenta piuttosto come «dovere-di-essere»[322], come «dovere di uniformare l'esistenza alla verità dell'essere dell'uomo»[323].

Il piano ontologico e quello giuridico giungono qui a una più profonda sintesi. La loro inscindibile connessione – per cui il diritto si conforma alla struttura sintetico-relazionale dell'uomo e, al tempo stesso, la sussistenza di quest'ultima finisce per dipendere proprio dalla giuridicità[324] – si mostra fortemente ancorata alla condizione umana. Perché dell'uomo, sul crinale della compresenza di *finito-infinito* che lo caratterizza, coglie innanzitutto l'indigenza. Un'indigenza che si presenta come dato strutturale, ineliminabile: l'uomo, essere mancante d'essere[325], sperimenta il peso della sua finitezza, la presenza di limiti, fisici e spirituali, che lo rendono permanentemente bisognoso. Questa fragilità ontologica segna tutta

---

[321] Per una riflessione critica sulla tendenza a risolvere il *dovere* nel *dover essere* si rimanda a D. CAMPANALE, *Il diritto della filosofia e la filosofia del diritto*, cit., pp. 68-69 per il quale il *Sollen*, «del dovere, nel senso pregnante etico-morale, è solo un pallido aspetto».

[322] Per S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 96.

[323] *Ibidem*

[324] «La giuridicità – ribadisce Cotta – caratterizza l'esistenza nella sua specifica modalità umana, differente tanto dal vivere naturalistico secondo necessità deterministica, quanto dal vivere secondo libertà assoluta, ossia la caratterizza come coesistenza. In breve: poiché l'esistenza non può negare l'essenza senza annullarsi, e poiché coesistenza e giuridicità si coimplicano, la giuridicità palesa la sua ragion d'essere autenticamente umana». Cfr. *Ibidem*

[325] In questo senso, L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015, pp. 15-16 – assumendo come base teorica E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* (1937), Herder Verlag, Freiburg, 1950 (pubblicazione postuma), traduzione italiana di L. VIGONE, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 71, che guardando l'uomo come «essere nella possibilità» ne mette in luce la permanente «inconsistenza» generata dalla sua esposizione ai rischi del divenire e al pericolo di sprofondare, con la morte, nel nulla – ricorda come la vulnerabilità dell'uomo deriva innanzitutto dalla constatazione che «l'ente che noi siamo non possiede il suo essere, ma lo riceve in dono da altrove. La mancanza di essere si coglie nell'enigmaticità della nostra origine e della nostra fine, nei vuoti del nostro passato, nell'impossibilità di chiamare all'esser tutto ciò che vorrebbe divenire. […] La debolezza della condizione umana sta proprio nel non possedere il proprio essere, ma di avere bisogno del tempo per poter arrivare a essere».

la trama dell'esistenza umana. Di una esistenza che, in quanto coesistenza[326] – il *Dasein* è anche un *Mit-Dasein*, l'esserci è un con-esserci, vivere è con-vivere – implica l'istaurazione di legami che testimoniano il valore della comunione generata dall'intima relazionalità dell'uomo. Ma che, allo stesso tempo, esprimono anche lo spessore critico dell'interdipendenza. Il fatto di dipendere dall'Altro, infatti, finisce inevitabilmente per allargare l'orizzonte della vulnerabilità[327]. Proprio là dove l'apertura all'Altro spezza il circolo della solitudine dell'Io e lo arricchisce donando pienezza e autenticità alla sua esistenza, affiora il lato problematico della relazione: la possibilità di essere feriti, di non essere riconosciuti e accolti, di subire, inermi, l'urto del volere altrui, di essere investiti frontalmente da eventi che fanno attrito e talvolta si oppongono ai progetti, ai desideri e alle attese del soggetto.

---

[326] Coesistenza non evidentemente intesa come mera compresenza di vite monadiche che scorrono nell'indifferenza reciproca, ma come intreccio di destini proprio perché il con-esserci, come ribadisce S. COTTA, *La coesistenza come fondamento ontologico del diritto*, in ID, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Studium, Roma, 2015, p. 146, si rivela «espressione onticofenomenica della relazione di accoglienza reciproca, implicata nella difettività-bisogno di essere dell'essente e nella struttura ontologica duale».

[327] Nel «dipendere-da-altro-da-sé sta la vulnerabilità propria dell'essere umano», ricorda L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., p. 47 che attribuisce questa intrinseca condizione di fragilità alla «porosità dell'essere […] che assorbe la realtà intorno e si modella in relazione all'altro» in modo tale che «non solo rende possibile nutrirci d'altro, ma può farci assorbire quello che ci può nuocere». Per una panoramica introduttiva sulla vulnerabilità e sulla sua incidenza nel dibattito filosofico-giuridico e politico, ormai anche oltre il contesto della bioetica, cfr. M.G. BERNARDINI, B. CASALINI, O. GIOLO, F. L. DOS SANTOS, L. RE, a cura di, *Vulnerability: Possible Uses of a Philosophical, Legal, Political and Social Concept*, Genero & Direito, 5, pp.1-230, e S. ZULLO, *Lo spazio sociale della vulnerabilità tra "pretese di giustizia" e "pretese di diritto". Alcune considerazioni critiche*. Politica del Diritto, 2016, III, p. 475-508. Una interessante linea di ricerca sul tema è proposta da C. MACKENZIE, W. ROGERS, S. DODD, a cura di, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2014, che sul piano analitico, anche alla luce del forte tasso di indeterminatezza connessa al concetto, propone di distinguere tra una vulnerabilità ontologica, propria dell'uomo in quanto uomo, e una di tipo particolarista, propria di specifiche e particolari soggetti e contesti. Sulla rilevanza giuridica, con riferimento specifico all'uso normativo e giurisprudenziale della categoria della vulnerabilità, si rimanda a M. G. BERNARDINI, *Il soggetto vulnerabile. Status e prospettive di una categoria (giuridicamente) controversa*, Rivista di filosofia del diritto, 2017, II, pp. 365-384; E. DICIOTTI, *La vulnerabilità nelle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo*, Ars Interpretandi, 2018, II, pp. 13-34; L. CORSO, *Vulnerabilità, giudizio di costituzionalità e sentimentalismo*, Ars Interpretandi, 2018, II, pp. 57-76.

La conformazione relazionale dell'esserci, l'esposizione alle incognite del divenire, il permanere in uno stato di bisogno costituiscono le coordinate entro cui è possibile rileggere, con sguardo stereoscopico, il dovere. Facendo innanzitutto tesoro della lezione di Cotta. Muovendo quindi dal «*dovere-di-essere*» come orizzonte di senso in cui la doverosità si trasfigura, sottraendosi alla logica della mera soggezione a una determinazione eteronoma e diventando espressione della libertà dell'uomo di realizzare pienamente sé stesso[328]. Per poi proseguire agganciando la traiettoria dell'analitica esistenziale heideggeriana. E, in particolare, quel segmento di *Sein und Zeit* in cui l'esserci è presentato come *Sorge*[329]. Questo innesto appare di vitale importanza nell'ottica della presente indagine perché consente di specificare un ulteriore, prezioso profilo della doverosità. In particolare, permette di apprezzare la manifestazione fraterna e solidaristica del *dovere-di-essere*. Il dovere conforme alla struttura dell'essere, infatti, è sì garante della coesistenza. Di più: permette, come ricorda Francesco D'Agostino, di declinare il coesistere come dovere fondamentale dell'uomo[330], punto di congiunzione tra *Sein* e *Sollen* che lascia, per certi versi, alle spalle «l'antinomia divisionista tra un "essere senza dovere" e "un dovere senza essere"»[331]. Ma questo dovere è e deve essere, allo stesso tempo, custode dell'esserci, del suo progetto di vita, delle sue speranze. Coesistere è farsi carico, prendere

---

[328] Sul punto Cfr. B. TRONCARELLI, *Per una critica del soggettivismo alla luce della filosofia di Cotta*, Politica.eu, 2017, I, pp. 111-112.

[329] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer Verlag, Halle, 1927, traduzione italiana a cura di A. MARINI, *Essere e tempo*, cit., pp. 259-326.

[330] In questo senso, F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 242 ss., respinta l'idea che il concetto di "fondamentale" si possa identificare «col *rilevante*, sia pure con l'*estremamente rilevante*», giacché «se il fondamentale è tale, lo è non perché sia dotato di importanza (è vero piuttosto il contrario: è davvero importante solo ciò che è fondamentale), e ribadito che «un dovere giuridico fondamentale deve essere tale che in esso […] *Sein* e *Sollen* coincidono», afferma che la *coesistenza* può veramente essere detta il *dovere fondamentale* perché […] il fatto di coesistere diviene per l'uomo il dovere di riconoscere sé e gli altri come coesistenti e il dovere di coesistere presuppone l'ineliminabilità del fatto che sempre e comunque noi uomini siamo già coesistenti. Il dovere di coesistere è *fondamentale*, perché fuoriuscire dalla coesistenza non è possibile (significherebbe fuoriuscire dallo stato di essere umano) e perché d'altra parte la coesistenza è uno stato nel quale non si deve entrare, perché *ci si è già*.

[331] *Ivi*, p. 247.

a cuore. Perché la convivenza, vissuta in pienezza, implica lo sforzo costante di riconoscere l'Altro e di riconoscersi nell'Altro, di superare la barriera dell'indifferenza che paralizza la vita e che resta – bene scrisse Gramsci – «il peso morto della storia»[332].

Si può dire quindi che il *dovere-di-essere*, totalmente dispiegato, non può che presentarsi anche come *cura-dell'-essere*[333]. È dovere, faticoso e felice, di prendersi cura dell'uomo e del suo essere-nella-possibilità. È dovere mite che spinge a guardare con benevolenza e ad accogliere la fragilità dell'esserci. Fino a fare di questa fragilità una leva. Fino a convertire in forza ciò che si palesa nella debolezza[334], chiamando gli uomini, esseri indigenti, e le istituzioni che essi creano e in cui essi operano, ad attivarsi per perseguire la misura alta della vita buona proprio attraverso la partecipazione alla sofferenza e all'indigenza altrui. Partecipazione che, incarnandosi nel tessuto sociale, finisce per giocare un ruolo propulsivo, stimolando azioni individuali e politiche di tutela e di promozione della dignità umana.

Qui il dovere muove dalla indignazione per la vista dell'ingiustizia e del male. Ed è per questa ragione che si declina come cura dell'essere. Qui il dovere è corroborato dall'empatia che dona una solida sponda motivazionale all'agire responsabile. E l'empatia – l'*Einfühlung* come singolare forma di partecipazione dell'Io all'essere dell'Altro, non semplice *Mit-fühlen* né *Eins-fühlen* ma, come ricorda Edith Stein, atto che ha «la duplicità di un vissuto proprio in cui se ne manifesta un altro»[335], e dunque via di accesso alla

---

[332] A. GRAMSCI, *Indifferenti*, in ID, *Scritti politici*, a cura di P. SPRIANO, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 47.

[333] L'idea del dovere come cura trova in qualche misura conforto anche in una interessante ricostruzione etimologica di G. M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in ID, a cura di, *I diritti umani: un'immagine epocale*, Alfredo Guida, Napoli, 2000, p. 22, il quale, riprendendo la tradizione tedesca della *Pflichtenlehre*, ricorda come «*Pflicht*, dovere, è vocabolo che si costruisce sulla stessa radice del verbo *pflegen*, che significa aver ordinatamente cura, coltivare [...] Dovere, quindi, è "aver cura", ciò che comporta relazione con se stessi e con gli altri: è civiltà».

[334] A questo proposito, E. PULCINI, *La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p. 228, impiegando una formula solo apparentemente ossimorica ma icastica, parla di «potenza della debolezza».

[335] Cfr. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917, traduzione italiana a cura di E. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma, 1985, p. 74.

intersoggettività, canale fecondo per giungere a vivere un'autentica esperienza comunitaria – si apre all'orizzonte della giustizia. Di una giustizia che non è affatto incompatibile, come pure è stato ritenuto[336], con la cura. Ma che, al contrario, può beneficiare dei principî della *care ethics* assolvendo, al tempo stesso, una funzione positiva in favore di quest'ultima. Poiché contribuisce a integrarla nello spazio pubblico, offrendo una piattaforma ordinamentale in grado di sottrarla alle critiche di situazionismo e ai rischi di parzialità che pure si registrano spesso nella prassi.

Qui, infine, il dovere, scaturendo da una ferita che affiora sul vólto dell'Altro, attinge al tesoro della fragilità umana. E valorizza l'uomo come «guaritore ferito»[337]. Le ferite si mutano così in varchi che conducono al nucleo profondo del dolore del prossimo. E lo rendono

---

[336] Emblematica la posizione di C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982 per la quale uno stesso problema morale non potrebbe essere inquadrato contemporaneamente secondo le logiche della cura e della giustizia. Ad esiti più estremi di incompatibilità perviene N. NODDINGS, *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984, sostenendo la preminenza dell'etica della cura sulla giustizia, quest'ultima ritenuta ancillare e, per molti versi, inglobabile dalla prima. Si tratta, in entrambi i casi, di visioni estreme e, in una certa misura, parziali che, escludendo i possibili risvolti sociali e politico-istituzionali della cura, prestano il fianco a una serie di obiezioni evidenziate da J. C. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York, 1993, traduzione italiana di N. RIVA, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. FACCHI, Diabasis, Reggio Emilia, 2006 e da V. HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, Oxford, 2006. Convinto, invece, della fecondità della relazione tra giustizia e cura, D. ENGSTER, *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*, Oxford University Press, 2007, p. 5, afferma che «*the principles of care theory are central to* any *adequate theory of justice. There would be no individual liberty or equality, community values or good life without the caring practices necessary to sustain and foster human life and society. As such, the aims and virtues of caring may be said to precede and underlie all other theories of justice. No theory of justice can be said to be consistent or complete without integrating the institutional and policy commitments of care theory*». Sul bisogno di elaborare paradigmi che conciliano cura e giustizia cfr. anche A. PAPA. *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp. 90 ss.; L. PALAZZANI, *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, cit.; G. CLEMENT, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the ethic of care*, Routledge, New York, 2018.

[337] L'archetipo del «guaritore ferito», già al centro della psicologia analitica di C. G. JUNG, *Fundamental questions of psychotherapy*, Collected Works, New York, 1951, Vol. XVI, e ripreso da H.-G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, traduzione italiana di M. DONATI, M.E. PONZO, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011, origina dalla mitologia greca, dalla figura Chirone, il centauro, figlio di Filira e di Crono, che insegnò l'arte della guarigione ad Asclepio.

intelligibile. E pongono le premesse per la creazione del circolo virtuoso della cura. Il limite della condizione umana diventa così risorsa. La vulnerabilità inaugura la solidarietà. Non solo nel quadro dei rapporti privati. Ma anche nello spazio della *polis*. Della comunità politica che, vivificata dalla cura, si fa grembo protettivo per la persona[338]. E che perciò promuove i doveri inderogabili di solidarietà.

4. La solidarietà del dovere

Ricorrendo a un antico mito, tratto da una *fabula* di Igino l'Astronomo[339], Heidegger introduce nella ricca trama di *Sein und Zeit* l'elaborazione ontologica del *Dasein* come *Sorge*. E sostiene che la cifra fondamentale dell'uomo non può essere analizzata né compresa al di fuori della cura. Quest'ultima, infatti, ne è in un certo senso il trascendentale, l'*a priori*[340], nonché il punto di convergenza

---

[338] A questo proposito, M. GENSABELLA FURNARI, *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2008, p. 49 evidenzia come in realtà, proprio la riscoperta della vulnerabilità della condizione umana, può generare risvolti positivi per la comunità politica poiché è in grado di «*aprire le vie della cura* […] al di là delle relazioni interpersonali, alla dimensione di una società solidale».

[339] Si tratta della *fabula* n. 220 che M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer Verlag, Halle, 1927, traduzione italiana a cura di A. MARINI, *Essere e tempo*, cit., p. 282 riporta integralmente nella versione latina: «*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere. Dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. Rogat eum Cura ut det illi spiritum et facile impetrat. Cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat. Dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. Sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: "Tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum. Tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. Sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo"*». Heidegger mutua questo testo da un saggio del filologo K. BURDACH, *Faust und die Sorge*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte», 1923, I, pp. 1-60 in cui viene teorizzata, alla luce dell'analisi del *Faust* di Goethe, la polisemanticità della *Sorge*: la cura, infatti, può declinarsi tanto come dedizione, premura quanto come angoscia.

[340] «La cura – precisa, in questo senso, M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 276 – sta come originaria totalità strutturale esistenzialmente-a priori "prima" di, ossia: sempre già *in* ogni fattizio "contegno" e "situazione" dell'esserci».

di tutte le determinazioni dell'esserci. In questa prospettiva, l'uomo non si limita, sul piano ontico, ad *aver* cura. Ma *è* ontologicamente cura. Poiché la cura non costituisce un elemento esogeno, non si atteggia a sovrastruttura virtuosa dell'agire umano. È, invece, più propriamente, un suo modo di essere. Essa emerge quindi in tutte le forme onticamente esperibili del suo situarsi nella storia. È segno indelebile della sua presenza, del suo essere gettato nel mondo. Di più. La cura opera come vettore di maturazione dell'esserci recando in sé una forza pedagogica che educa al valore dell'alterità e contribuisce a orientare le capacità progettuali nell'orizzonte della dedizione all'altro. Essa diventa quindi una fonte di perfezionamento dell'essere[341].

Heidegger rinviene una «testimonianza preontologica»[342] dell'esserci come cura proprio attingendo al racconto dello scrittore latino del I secolo d.C. che propone, attraverso i canoni espositivi della mitologia, una particolare narrazione della creazione dell'uomo avvenuta per mano di una figura femminile che lo plasma dalla terra:

> «Un giorno la "Cura", traversando un fiume, vide del terriccio argilloso: sovrappensiero lo prese in mano e cominciò a modellarlo. Mentre rifletteva su ciò che aveva fatto, si fa avanti Giove. La "Cura" lo prega di infondere al pezzo di fango da lei modellato lo spirito. Cosa che Giove di buon grado le concede. Ma quando poi essa volle dare alla sua opera il proprio nome, Giove glielo proibì pretendendo che le si dovesse dare il proprio. Mentre la "Cura e Giove litigavano sul nome, saltò anche la Terra (Tellus) esprimendo il desiderio che le venisse dato il proprio nome, visto che essa gli aveva offerto una porzione del proprio corpo. I litiganti presero a giudice Saturno. E Saturno diede loro questa sentenza, apparentemente equa: "Tu Giove, che le hai dato lo spirito, avrai alla sua morte lo spirito, e tu Terra, che le hai donato il corpo, il corpo avrai. Ma poiché la Cura ha per prima formato questa creatura, essa per tutta la durata della sua vita sarà in preda alla Cura. E siccome discutete sul suo nome, chiamatela "homo", perché è fatta di humus (terra)"»[343].

---

[341] «La perfectio dell'uomo, il suo diventare ciò che può essere, nel suo essere libero per la più propria delle sue possibilità, è un'opera della cura». Così afferma Heidegger (Cfr. Ivi, p. 284) riprendendo uno scritto di Seneca – l'*Epistula* CXXIV a Lucilio – in cui viene ribadito che «*cura perficit natura hominis*». Cfr. *Ivi*, p. 284.

[342] *Ivi*, p. 283.

[343] *Ivi*, pp. 282-283.

La favola di Igino mostra alcuni aspetti della condizione umana che avvalorano l'idea heideggeriana di *Sorge*. L'uomo infatti appare qui totalmente intessuto di cura, fin dalla sua origine: «Cura *prima finxit*»[344]. Ma il primato della cura lo accompagna «*quamdiu vixerit*»[345], per tutto il tempo dell'esistenza. E lo custodisce. E ne permette la progettualità. E fa sì che realizzi se stesso, che porti a compimento una vita autentica, aperta all'altro. Proprio perché l'essere-nel-mondo è essere-con-gli-altri, è relazione che si fonda sulla *vis* generativa della cura. A questo proposito, la speculazione heideggeriana, dopo aver operato una importante distinzione tra «prendersi cura» (*Besorgen*) e «aver cura» (*Fürsorge*) – espressione della differenza tra una forma di cura «*maneggiante e usante*» avente ad oggetto le cose, gli enti utilizzabili, e una forma di cura come incontro con gli esseri umani, con il con-esserci degli altri[346], irriducibile alla mera presenza strumentale della *res*[347] – non manca di precisare come l'*aver cura* può incanalarsi in due direzioni opposte. Può, innanzitutto, seguire la via della inautenticità. Ciò accade quando la *Fürsorge* si traduce nella sottrazione, talvolta subdola, della libertà dell'altro. Sotto l'egida di questa forma di cura, infatti, un soggetto pro-cura all'altro ciò di cui ha bisogno attraverso una forma di sostituzione vicaria che paralizza ogni possibile forma di azione e di con-partecipazione del beneficiato. Heidegger, smascherando le insidie connesse a questa modalità di cura, sottolinea come questo «*saltar dentro*» la vita altrui sia potenzialmente deleterio in quanto cela, dietro le sembianze della dedizione, le premesse per la creazione di vincoli di dipendenza

---

[344] *Ibidem*

[345] *Ibidem*

[346] Cfr. *Ivi*, pp. 176-178.

[347] Su questo punto L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano, 2006, p. 39, dopo aver precisato come in Heidegger «la differenza fondamentale tra il prendersi cura delle cose utilizzabili e l'aver cura per gli altri è che la relazione con le altre persone non è quella della semplice presenza, ma "un essere-con, una cura condivisa [*Mit-Sorge*], o più esattamente una *cura per*, un aver-cura"», fa presente, tuttavia, che, seguendo l'approccio heideggeriano, quando si parla di cura nel contesto del mondo umano bisognerebbe utilizzare esclusivamente l'espressione "aver cura", ma la questione non si risolve in un modo così semplice, poiché può accadere che la cura per altri, smarrendo la sua autentica direzione di senso, si declini nella forma dell'utilizzabile. È il modo non-umano di rapportarsi agli altri, in quanto li tratta, al pari delle cose, come semplice presenza».

quando non addirittura di vera e propria soggezione[348]. La *Fürsorge*, tuttavia, può seguire anche un altro corso e divenire «un prendersi cura che non *salta* dentro, quanto piuttosto *avanti* rispetto al poter essere esistentivo altrui»[349]. Solo così essa riesce a mantenere intatto il sigillo dell'autenticità. Poiché attraversa l'esistenza dell'altro senza affievolirne il poter-essere, perché lo «aiuta a diventare, *nella* sua cura, perspicuo a se stesso e *libero per* essa»[350]. La cura autentica, infatti, anticipa e libera. Non è dedizione che ingombra l'autonomia del soggetto. È cura *per* l'esserci non unicamente cura *dell'*esserci. Per questa ragiona chiama l'uomo a rivitalizzare le sue possibilità, a riappropriarsi della sua capacità progettuale, coniugando solidarietà e libertà in un quadro d'insieme armonico.

La lezione di Heidegger sulla centralità ontologica della *Sorge* consente di annodare il filo del discorso sin qui svolto sul dovere, integrandolo con la prospettiva ontofenomenologica cottiana. Se infatti, seguendo *Sein und Zeit* si ammette che la «struttura d'essere dell'esserci»[351] è cura – giacché questa non solo è all'origine, permane e domina il corso di tutta la sua esistenza temporale ma si palesa come ineludibile «*necessità ontologica*»[352] dell'uomo – e se, accogliendo la proposta di Sergio Cotta di delineare un àmbito in cui, superate le antinomie del divisionismo, la doverosità si conforma alla verità dell'essere, allora è possibile ipotizzare che il «*dovere-di-essere*» trovi piena concretizzazione nel dovere-di-cura-dell'-essere.

La portata solidaristica di questo dovere emerge in maniera nitida. E si irradia su più livelli: essa, infatti, risponde in primo luogo a una istanza di sussistenza dell'essere, poiché tende a soddisfare il bisogno primario di conservarlo in vita, ma poi innesca anche una dinamica promozionale che, per un verso, ambisce a lenire le ferite connesse alla vulnerabilità umana, e per l'altro verso, accompagna e promuove i processi di costruzione della personalità dell'uomo nel quadro di strutture sociali complesse.

---

[348] «Di tale prendersi cura – evidenzia M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 179 – l'altro può diventare dipendente ed esserne dominato, anche se tale dominio può essere tacito e restare inavvertito a chi lo subisce».

[349] *Ibidem*

[350] *Ibidem*

[351] *Ivi*, p. 259.

[352] L. MORTARI, *Filosofia della cura*, cit., p. 35.

Da questo dovere discendono quei «doveri inderogabili di solidarietà» che, nel corso del Novecento, sono stati al centro di un graduale processo di positivizzazione[353]. Doveri che, additando l'orizzonte della fraternità responsabile[354], aiutano a ripensare la cittadinanza e il ruolo delle comunità politiche alla luce delle nuove sfide poste dalla globalizzazione e dal mercato. Doveri che costituiscono il pilastro su cui sono edificati i sistemi di garanzia delle libertà fondamentali nelle democrazie avanzate. Pilastro, tuttavia, spesso non sufficientemente valorizzato, talora finanche misconosciuto. Poiché, purtroppo, si è andata smarrendo la consapevolezza del comune destino che lega l'inviolabilità dei diritti con la solidarietà dei doveri. Consapevolezza che oggi invece è necessario tornare ad assumere su ampia scala. Perché nessuna tutela è concepibile al di fuori dei meccanismi di armonizzazione e di cooperazione fattiva tra sfera pubblica e privata, tra Stato e individui. Perché, sempre e comunque, «titolare dei diritti è un *soggetto-in-relazione*»[355], non certamente una monade irrelata. Perché la solidarietà – nel suo duplice versante – la solidarietà «paterna», a trazione verticale, strettamente connessa all'attività dello Stato orientata a sostenere la persona e le formazioni sociali nelle quali

---

[353] Sul processo di positivizzazione della solidarietà, nata come valore etico-religioso, divenuta virtù civica e infine riconosciuto come principio giuridico, si rimanda a G. PECES BARBA, *Curso de Derechos fundamentales. Teorìa general*, Madrid, Eudema, 1991, traduzione italiana a cura di V. FERRARI, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffré, Milano, 1993, pp. 139 ss. e 239-259; F. GIUFFRÈ, *I doveri di solidarietà*, in R. BALDUZZI, M. CAVINO, E. GROSSO, J. LUTHER (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 3-51; A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in L. VENTURA, A. MORELLI, a cura di, *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 305-350;

[354] Orizzonte che, per E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2016, nuova edizione accresciuta, *passim*, recuperando la fraternità, promessa mancata della Rivoluzione illuminista, dovrebbe portare alla elaborazione di «codici fraterni» sulla base dei quali costruire modelli alternativi alle logiche egoistiche del mercato e dei «globalismi arroganti».

[355] Così, B. PASTORE, *Diritti umani e solidarietà*, in ID, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma, 2007, p. 131, il quale, a tal proposito, rimarca che «i diritti vivono in contesti di interdipendenza. E ciò conduce alla quesitone della loro compossibilità». In questo senso egli sottolinea l'imprescindibile centralità della solidarietà come conseguenza del fatto che «ogni diritto nasce limitato, in quanto, nel sistema della civile convivenza, deve armonizzarsi con i diritti altrui e le esigenze generali riconosciute».

opera, e la solidarietà «fraterna»[356], a trazione orizzontale, che anima l'uomo *uti socius* e regge la fitta rete di legami sociali in cui sono presenti anche le logiche della gratuità e del dono – precede e informa l'*ethos* dei diritti[357].

5. Per non concludere

La «splendida aurora»[358] dei diritti ha visto un lento, inesorabile tramonto dei doveri. Il ribaltamento di prospettiva che, a partire dalla

---

[356] La distinzione tra solidarietà *paterna* e *fraterna* è stata elaborata da S. GALEOTTI, *Il valore della solidarietà*, in «Diritto e Società», 1996, I, pp. 1-23.

[357] «Rispetto ai diritti dell'uomo – ricorda D. CORRADINI H. BROUSSARD, *«Date manibus». Aforismi sull'etica dei diritti umani e dintorni*, cit., p. 300 – il dovere della solidarietà è un *prius* […] La civiltà dei diritti dell'uomo è una conseguenza dei doveri inderogabili di solidarietà».

[358] Così W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, 1837, traduzione italiana di G. CALOGERO e C. FATTA, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1963, vol. IV, pp. 204-205, muovendo da una impietosa critica alle strutture politiche e sociale dell'*Ancien Régime,* definì la stagione dei diritti sorta in seguito ai processi rivoluzionari del 1789: «L'intero complesso della situazione della Francia in quell'epoca presenta il quadro della più enorme corruzione. È un selvaggio aggregato di privilegi contrari ad ogni idea e ragione, uno stato senza senso, accompagnato ad un tempo dalla massima corruzione dei costumi e dello spirito: un regno dell'ingiustizia, che, in quanto si comincia ad averne coscienza, diviene addirittura svergognata ingiustizia. Il duro, terribile peso che gravava sul popolo, la difficoltà per il governo di procacciare alla corte i mezzi per il lusso e la dissipazione, furono la prima occasione dello scontento. Il nuovo spirito divenne attivo; l'oppressione spinse all'indagine. Si vide che le somme estorte al sudore del popolo non venivano adoperate per fini di stato, ma sperperate nella maniera più folle. Tutto il sistema dello stato apparve come un'ingiustizia. Ma il governo non volle ovviare alle sue difficolta trasformando la situazione: il mutamento fu perciò necessariamente violento, non essendo stata la riforma intrapresa dal governo. Essa non fu, d'altronde, intrapresa dal governo, perché corte, clero, nobiltà, parlamento non volevano cedere i loro privilegi né per forza né in nome del diritto sussistente in sé e per sé; inoltre, perché il governo, come centro concreto del potere statale, non poteva assumere come principio le astratte volontà singole, e partendo da queste ricostruire lo stato; infine, perché era un governo cattolico, e quindi il concetto della libertà, della ragione delle leggi. Non aveva per esso assoluta e definitiva obbligatorietà, essendone separati il momento sacro e la coscienza religiosa. Il pensiero, il concetto del diritto si fece d'altronde valere tutto in una volta, e la vecchia impalcatura dell'ingiustizia non poté minimamente resistere ad esso. Nell'idea del diritto fu così, ora, fondata ed edificata una costituzione, e tutto d'allora in poi basarsi su questo fondamento. Da che il sole splende sul firmamento e i pianeti girano intorno ad esso, non si era ancora scorto che l'uomo si basa sulla sua testa, cioè sul pensiero, e costruisce la realtà conformemente ad esso.

Rivoluzione francese, ha inaugurato la modernità politica non poteva non determinare una epocale riconfigurazione dei rapporti tra diritti e doveri. Giacché *l'âge des lumières* e gli eventi dell'Ottantanove, hanno dato la stura, nell'ordine simbolico e in quello politico-giuridico, a un vero e proprio processo di erosione del dovere. Erosione per un verso connessa alla creazione della figura dell'*homo novus* post-rivoluzionario e alle spinte rivendicative di cui era latore – tra cui spiccava il «sommo diritto»[359] alla felicità, tanto nella declinazione comunitaria francese del «*bonheur des tous*», quanto nella «*pursuit of happiness*», a più marcata trazione individuale, proclamata dai costituenti americani – e, per l'altro verso, intimamente legata a una forte opposizione alle autorità che, da sempre, erano percepite come fonti di imposizione di doveri: il papato e il sovrano. Ciò non solo spiega la ragione per cui la lotta per i diritti si è trasformata ben presto in lotta contro i doveri. Ma, soprattutto, illumina la successiva traiettoria della cultura giuridica occidentale che, salvo eccezioni, ha prodotto due contabilità separate: una per i diritti, dinamica e in continua espansione; l'altra per i doveri, più ristretta, anemica nei contenuti e per alcuni aspetti ancillare rispetto alla prima.

In questo *milieu* si è acuito il divorzio tra libertà e responsabilità. E i doveri, dapprima gradualmente marginalizzati, sono arretrati nel cono d'ombra dell'ostilità. Sono divenuti quasi innominabili. Fino a essere considerati come il «vaso di Pandora»[360] dell'odierno costituzionalismo. Questo fenomeno si è riverberato negativamente sulle istituzioni democratiche. E ha generato disfunzioni nei meccanismi di tutela dei diritti fondamentali. Per far fronte ai quali, oggi più che mai, appare necessario restituire centralità al dovere.

Anassagora era stato il primo a dire che il *Nous* governa il mondo, ma solo ora l'uomo pervenne a riconoscere che il pensiero doveva governare la realtà spirituale. Questa fu dunque una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca. Dominò in quel tempo una nobile commozione, il mondo fu percorso e agitato da un entusiasmo dello spirito, cose allora fosse finalmente avvenuta la vera conciliazione del divino col mondo». Sulla suggestiva metafora dell'«aurora» impiegata da Hegel per segnare le tappe della modernità cfr. M. BOVERO, *Hegel e i confini della modernità*, in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI, *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 62-78.

[359] Sulle cui implicazioni giuridiche si sofferma G. ZAGREBELSKY, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino, 2017, pp. 25-33.

[360] Cfr. R. HANICOTTE, *Devoirs de l'homme et constitutions. Contribution à une théorie générale du devoir*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 11.

Non secondo i moduli assolutistici di assoggettamento della persona che hanno contrassegnato, seppur in misura e in modalità diverse, le vicende storico-politiche antiche fino alle soglie della modernità. Né confinandolo in una sterile dimensione antagonistica rispetto alla religione dei diritti dell'uomo, ormai divenuta credo universale. Se deve infatti sorgere una nuova *età dei doveri* – come peraltro auspicato da Bobbio[361] – non può certo ridursi a controcanto rispetto all'*età dei diritti*. Perché si incorrerebbe paradossalmente negli stessi inconvenienti che proprio il suo avvento avrebbe dovuto scongiurare: si finirebbe, in altri termini, per continuare a concepire l'esperienza giuridica per compartimenti stagni, per pensare l'uomo e il suo orizzonte etico come realtà scisse. E si perpetuerebbe l'errore di opporre al *diritto di avere diritti* il *dovere di avere doveri*. Si solleverebbero, in entrambi i casi, istanze unilaterali, autoreferenziali, e perciò destinate ad arenarsi. Come del resto aveva già lasciato presagire Domenico Campanale quando, circa quarant'anni fa, riflettendo proprio su questo tema, aveva evidenziato come «proclamare doveri fondamentali dell'uomo nella società dei diritti come antitesi a questi, equivarrebbe ad una apertura di conflitti insuperabili per la sordità dei diritti ai doveri o per la insensibilità dei doveri formali alle istanze della giuridicità, impegnata sempre col concreto, nel quale l'irrazionale ha una forte e perenne presenza»[362]. Il monito di Campanale, ancora attuale, aveva il pregio di cogliere, anticipandone gli effetti sul tessuto sociale, la fragilità degli impianti teorici volti a condurre la dialettica diritti-doveri sul letto di Procuste di una contrapposizione, quasi muscolare, tra ordini normativi. Tale dialettica, invece, proprio in virtù della sua «essenza autenticamente spirituale»[363], deve trovare la sua ragion d'essere e il suo equilibrio – sia pur dinamico, non certo statico, non dato una volta per tutte – nell'ordine antropologico, prima ancora che

---

[361] Cfr. N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 40

[362] D. CAMPANALE, *I doveri fondamentali dell'uomo nella società dei diritti,* in R. ORECCHIA, a cura di, *Il problema del "metagiuridico" nell'esperienza contemporanea del diritto*, Atti del XIV Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica (Palermo, 12-15 maggio 1983), Giuffrè, Milano, 1984, ora in ID, *Il diritto della filosofia e la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, pp. 106-107.

[363] *Ivi*, p. 106.

in quello legale: «la pacificazione dialettica deve darsi nell'uomo o non si dà da nessuna parte»[364]. Solo così è possibile guardare all'interezza della dimensione etico-giuridica senza pensare *iura* e *officia* come mere negazioni reciproche. Solo così l'appello al dovere – portato all'altezza dei tempi e quindi ri-tematizzato alla luce nel nuovo scenario storico-politico in cui i due Soli postmoderni, la tecnica e il mercato, pongono inedite sfide alla capacità di regolamentazione della *scientia iuris* – può svolgere una preziosa funzione per la tenuta delle democrazie. Solo così, lasciando trasparire i suoi due vólti, quello catecontico e quello solidaristico, il dovere può contribuire a valorizzare la dignità dell'uomo e a promuovere il bene comune.

[364] *Ivi*, p. 107.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Dalla crisi economica al pareggio di bilancio: prospettive, percorsi e responsabilità*, Giuffrè, Milano, 2013.

AA.VV., *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, Aprile 1955), - The Sacral Kingship. Studies in the History of Religions*, E. J. Brill, Leyden, 1959.

S. ADAM SEAGRAVE, *How Old Are Modern Rights?: On the Lockean Roots of Contemporary Human Rights Discourse*, Journal of the History of Ideas, 2011, II.

G. AGAMBEN, *Il mistero del male*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XX, 19, 2-3, Città Nuova, Roma, 1997.

R. ALEXY, *Kollision und Abwägung als Grundprobleme der Grundrechtsdogmatik*, traduzione italiana di M. LA TORRE, *Collisione e bilanciamento quale problema di base della dogmatica,* in M. LA TORRE, A. SPADARO, a cura di, *La ragionevolezza nel diritto*, Giappichelli, Torino, 2002.

R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main, 1994, traduzione italiana di L. DI CARLO, *Teoria dei diritti fondamentali*, il Mulino, Bologna, 2012.

L. ALFIERI, *Contratto sociale e sovranità dei cittadini (da Hobbes a Rousseau)*. In: *La politica di Rousseau*, a cura di G. M. CHIODI, R. GATTI, Franco Angeli, Milano, 2012.

G. ALPA, *Solidarietà*, in «Nuova giurisprudenza civile commentata», 1994, II.

S. AMATO, *La relazionalità del diritto oltre il desiderio*, «Rivista di Filosofia del diritto», 2017, II.

A. C. AMATO MANGIAMELI, *Il dovere di solidarietà. Spunti di riflessione su Diritto Pubblico e Dottrina Sociale della Chiesa*, in «Persona y Derecho», 2017, II, pp. 133-150.

G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 1956, traduzione italiana a cura di L. DALLAPICCOLA, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano, 1963.

L. ANTONINI, *Dovere tributario, interesse fiscale e diritti costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1996.

H. ARENDT, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963, traduzione di M. MAGRINI, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983.

G. AZZONI, *Lex aeterna e lex naturalis: attualità di una distinzione concettuale,* in ID. *Nomofanie: esercizi di filosofia del diritto,* Giappichelli, Torino, 2018, seconda edizione.

L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

L. BACCELLI, *«Ex parte populi». Per una teoria impura dei diritti*, «Ragion Pratica», 2008, II.

L. BACCELLI, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

F. BACON, *The Essays or Counsels, civil and moral*, [first edition 1625, London], Donohue & Henneberry, Chicago, 1883.

A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme,* Presses universitaires de France, Paris, 1997, traduzione italiana di F. FERRARI, A. MOSCATI, Cronopio, Napoli, 2010.

J. BAKER, *Our Unwritten Constitution*, in *Proceedings of the British Academy*, a cura di R. JOHNSTON, Oxford University Press, Oxford, Vol. 167, 2011.

M. BARBERIS, *Etica per i giuristi*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

M. BARCELLONA, *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006.

P. BARCELLONA, *Excursus sulla modernità. Aporie e prospettive*, Cuecm, Catania, 1999.

G. BARBAGLIO, *Lettere di Paolo. Traduzione e commento*, Borla, Roma, 1990, seconda edizione, vol. I.

K. BAYERTZ, T. GUTMANN, *Happiness and Law*, Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law, 2012, II.

F. BATTAGLIA, *Libertà ed Uguaglianza nelle Dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795*, Zanichelli, Bologna, 1946.

P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia, 2013.

U. BECK, *Costruire la propria vita. Quanto costa la realizzazione di sé nella società del rischio*, Il Mulino, Bologna, 2008.

M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Décuoverte, Paris, 2003, traduzione italiana di E. MISSANA, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2004.

W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione italiana e introduzione di R. SOLMI, Einaudi, Torino, 1962.

H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione, II. L'impatto delle riforme protestanti sulla scienza giuridica*, il Mulino, Bologna, 2010.

M. G. BERNARDINI, *Il soggetto vulnerabile. Status e prospettive di una categoria (giuridicamente) controversa*, Rivista di filosofia del diritto, 2017, II.

M.G. BERNARDINI, B. CASALINI, O. GIOLO, F. L. DOS SANTOS, L. RE, a cura di, *Vulnerability: Possible Uses of a Philosophical, Legal, Political and Social Concept*, Genero & Direito, 5.

I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, (1969) in *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002, traduzione italiana di G. RIGAMONTI, M. SANTAMBROGIO, *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2005.

S. BESSON, J. L. MARTÍ, a cura di, *Legal Republicanism: National and International Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi di responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano, 2008.

R. BIN, *Diritti e fraintendimenti*, «Ragion pratica», 2000, I.

R. BIN, *Critica della teoria dei diritti*, Franco Angeli, Milano, 2018.

I. BIROCCHI, *Diritto alla felicità e leggi per essere felici: torsioni individualistiche della felicità nella dottrina giuridica,* in A. M. RAO, a cura di, *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.

M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Librairie Istra, Strasbourg et Paris, 1924, traduzione italiana di *S. Lega*, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino, 1989.

W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford, 1765.

H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966 - 1974, traduzione italiana di C. MARELLI, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992.

H. BLUMENBERG, C. SCHMITT, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, edizione a cura di A. SCHMITZ, M. LEPPER, Laterza, Roma-Bari, 2012.

N. BOBBIO, *Autobiografia*, a cura di A. PAPUZZI, Laterza, Roma-Bari, 1997.

N. BOBBIO, *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*, in *ID. Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999.

N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979.

E. W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, traduzione italiana a cura di M. NICOLETTI, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006.

J. BODIN, *Les six livres de la République*, Jacques du Puy, Paris, 1576, traduzione italiana a cura di M. ISNARDI PARENTE, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino, 1964.

L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

C. BONVECCHIO, *Apologia dei doveri dell'uomo*, ASEFI Editoriale, Milano, 2002.

C. BONVECCHIO, *Imago imperi imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova, 1997.

E. R. BOOT, *Human Duties and the Limits of Human Rights Discourse*, Springer, Cham, 2017.

É. BOUTMY, La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, Annales des sciences politiques, XVII, 1902.

M. BOVERO, *Hegel e i confini della modernità*, in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI, *La filosofia politica di Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2003.

M. BOVERO, *Diritti deboli, democrazie fragile. Sullo spirito del nostro tempo*, in «Diritto & Questioni pubbliche», 2016, II.

S. BROTTO, *Etica della cura. Un'introduzione*, con introduzione di C. VIGNA, Orthotes, Napoli, 2013.

K. BURDACH, *Faust und die Sorge*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte», 1923, I.

L. BURGORGUE-LARSEN, *Les concepts de liberté publique et de droit fondamental*, in J.B. AUBY, a cura di, *L'influence du droit européen sur les catégories du droit public*, Dalloz, Paris, 2010.

E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodsley, London, 1790, traduzione italiana a cura di A. MARTELLONI, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, in ID., *Scritti Politici*, Utet, Torino, 1963.

H. BURSTIN, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Éditions Vendémiaire, Paris, 2013, ora anche disponibile nella traduzione italiana, ID, *Rivoluzionari. L'antropologia politica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

M. CACCIARI, *Empire and Katechon: A Question of Political Theology (from Paul, 2 Thessalonians 2)* in ID, *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

P. CALAMANDREI, *La certezza del diritto e la responsabilità della dottrina*, in F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, a cura di G. ASTUTI, Giuffrè, Milano, 1968.

A. M. CAMPANALE, *Nomos ed eikon. Immagini dell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2016.

D. CAMPANALE, *Fondamento e problemi della metafisica. Essere e verità*, Adriatica Editrice, Bari, 1968.

D. CAMPANALE, *Il diritto della filosofia e la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano, 1985.

D. CAMPANALE, *I doveri fondamentali dell'uomo nella società dei diritti,* in R. ORECCHIA, a cura di, *Il problema del "metagiuridico" nell'esperienza contemporanea del diritto*, Atti del XIV Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica (Palermo, 12-15 maggio 1983), Giuffrè, Milano, 1984, ora in ID, *Il diritto della filosofia e la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano.

D. CAMPANALE, *Problemi di antropologia filosofica*, La Garangola, Padova, 1972.

D. CAMPANALE, *Nietzsche. La metafisica nichilistica come sapere dell'essere in quanto valore*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2012.

E. CANETTI, *Masse und Macht*, Hamburg 1960, traduzione italiana di F. JESI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 2009.

G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, Cedam, Padova, 1950, vol. I, ora in ID, *Opere*, Giuffrè, Milano, vol. V.

G. CAPOGRASSI, *Impressioni su Kelsen tradotto*, in ID, *Opere*, Giuffrè, Milano, vol. V.

G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Maglione editore, Roma, 1932, ora in ID., *Opere*, Giuffrè, Milano, 1959, Vol. II.

G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato*, in ID, Opere, Giuffrè, Milano, 1959, vol. I.

C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003.

F. CARDINI, M. SALTARELLI, *Per me reges regnant: la regalità sacra nell'Europa medioevale*, Il cerchio, Rimini, 2002.

M. CARTABIA, *In tema di "nuovi" diritti*, in *Studi in onore di Franco Modugno*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2011, vol. I.

M. CARTABIA, *Nuovi diritti e leggi imperfette*, «Iustitia», 2016, II.

T. CASADEI, *Diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

T. CASADEI, *Tra ponti e rivoluzioni: diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Giappichelli, Torino, 2012.

E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Cassirer Verlag, Berlin, 1910.

A. CASTRONUOVO, *La metamorfosi del Katéchon*, in «Trasgressioni. Rivista quadrimestrale di cultura politica», 1999, 27.

A. CASTALDINI, *Il katéchon di Carl Schmitt, custode del "grande spazio"*, in «Heliopolis. Culture Civiltà Politica», 2017, I.

C. CASTORIADIS, C. LASCH, *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, Elèuthera, Milano, 2014.

E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano, Giuffrè, 1985.

A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino, 2016.

S. CAVALIERE, *Questioni attuali in tema di "nuovi diritti"*, in «Diritti Fondamentali», 2015, II.

R. CAVALLO, *Il Katéchon nella teologia politica di Carl Schmitt: forza che frena o forza che trasforma?,* in «Democrazia e Diritto», 2008, 3-4.

A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Il pensiero e le fonti*, Giuffrè, Milano, 2005.

B. CELANO*, I diritti nella jurisprudence anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI, a cura di, *Analisi e diritto. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Giappichelli, Torino, 2001.

A. CELOTTO, *L'età dei (non) diritti*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena, 2017.

P. CHIARELLA. *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, Cedam, Assago, 2017.

G. M. CHIODI. *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbologia politica*, Franco Angeli, Milano, 2011.

G. M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in ID, a cura di, *I diritti umani: un'immagine epocale*, Alfredo Guida, Napoli, 2000.

G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, Vol. I, 2006.

G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, Vol. II, 2010.

F. CIARAMELLI, F.G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

F. CIARAMELLI, S. THANOPULOS, *Desiderio e Legge*, Mursia, Milano 2016.

CICERO, *De re Pubblica*, III, 33, traduzione italiana, *La Repubblica*, a cura di F. NENCI, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano, 2008.

G. CLEMENT, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the ethic of care*, Routledge, New York, 2018.

E. COKE, *The Second Part of the Institutes of the Lawes of England. Containing the Exposition of Many Ancient and Other Statutes. Whereof you may see the Particulars in a Table following*, London, 1669.

D. CORRADINI, V. BENEDETTI, G. GIOVANNINI, F. A. CAPPELLETTI, *Hominum causa. Il diritto nel suo esserci e nel suo farsi*, Giuffrè, Milano, 1987.

D. CORRADINI H. BROUSSARD, «*Date manibus». Aforismi sull'etica dei diritti umani e dintorni*, in *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, Liber Amicorum, vol. II, Giuffrè, Milano, 2008.

D. CORRADINI H. BROUSSARD, *«Hominum causa omne ius constitutum». Dall'ingiustizia all'ontoaxia della parità e ai diritti dell'uomo*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2010, I.

D. CORRADINI H. BROUSSARD, *«Nessun signore, nessun servo». L'esperienza dell'ingiustizia come fondamento dei diritti dell'uomo*, in F. SCIACCA, a cura di, *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

L. CORSO, *Vulnerabilità, giudizio di costituzionalità̀ e sentimentalismo*, Ars Interpretandi, 2018, II.

H. CORTI, *Fundamental Rights and Financial Constraints: Four Aspects of the Budgetary Issue*, «Ragion pratica», 2017, II.

P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

P. COSTA, *Diritti fondamentali (storia)*, in Enciclopedia del diritto. Annali, II, Giuffrè, Milano, 2008.

P. COSTA, "*In alto e al centro": immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, Diritto Pubblico, 2004, III.

S. COTTA, *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.

S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985.

S. COTTA, *Il fondamento dei diritti umani*, in G. CONCETTI, a cura di, *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Ave, Roma, 1982.

S. COTTA, *La coesistenza come fondamento ontologico del diritto*, in ID, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Studium, Roma, 2015.

F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino, 1997.

F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996.

F. D'AGOSTINO, *Irrinunciabilità e irrealizzazione dei diritti dell'uomo*, in «Archivio giuridico», 1988, I.

L. D'ANDREA, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffré, Milano, 2005.

T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa – IIae, qq. 57-58 in ID., *La Somma Teologica. La Giustizia* (*Secunda secundae*, quaestiones 57-79). Vol. XVII, Salani, Firenze, 1966.

H. DE BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae: Libri Quinque in Varios Tractatus Distincti*, edizione a cura di T. TWISS, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

R. DEBRAY, *Que vive la République*, Édition Odile Jacob, Paris, 1989.

G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1973.

A. DE SIMONE, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Liguori, Napoli, 2008.

F. DE SMET, *Lost Ego. La tragédie du "Je suis"*, Presses universitaires de France, Paris, 2017.

A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1835.

E. DICIOTTI, *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, il Mulino, Bologna 2006.

E. DICIOTTI, *La vulnerabilità nelle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo*, Ars Interpretandi, 2018, II.

F. DIDEROT, *Droit naturel*, in ID, *Encyclopédie, Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers, Par Une Société De Gens De Lettres*, Libraires associés, Paris, 1751-1765, traduzione italiana a cura di F. DIAZ, *Scritti politici, con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, , Utet, Torino, 1967.

W. DRECHSLER, V. KOSTAKIS*, Should Law Keep Pace with Technology? Law as Katéchon*, Technology & Society, 2014, I.

L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern*, Éditions du Seuil, Paris, 1983.

R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, 1978, traduzione italiana a cura di G. REBUFFA, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 1982.

M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuse, I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Payot, Paris, 1976, traduzione italiana, *Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze, 1979.

M. ELIADE, *La sacré et le profane*, Éditions Gallimard, Paris, 1965, traduzione italiana di E. FADINI, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino, 1976, ristampa della seconda edizione.

N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, il Mulino, Bologna,1982.

H. T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 41 (ed. or. *The foundations of Bioethics*, 1986).

D. ENGSTER, *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*, Oxford University Press, 2007.

R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Einaudi, Torino, 2006.

R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e regolazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino, 2014.

A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2007.

G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, il Mulino, Bologna, 1972, seconda edizione, vol. II, *L'età moderna.*

L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

M. R. FERRARESE, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

M. R. FERRARESE, *Magistratura, virtù passive e stato attivo*, in M. BESSONE, a cura di, *Interpretazione e diritto giudiziale. Regole, metodi, modelli*, Giappichelli, Torino, 1999.

M.R. FERRARESE, *Promesse mancate. Dove ci ha portato il capitalismo finanziario*, il Mulino, Bologna, 2017.

V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Bari, 2014.

V. FERRONE, *I diritti dell'uomo tra utopia e storia. Perché può essere utile riflettere sulla storia dei diritti dell'uomo?*, Questione Giustizia, 2015, I.

N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, I, Zenone, Laterza, Bari, 1932.

J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980, traduzione italiana a cura di F. VIOLA, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1995.

V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino, 2000.

V. FIORILLO, *La 'Maxima Corruptio'. La traduzione della natura dell'uomo nel pensiero secolarizzato di Samuele Pufendorf*, in *Simboli, Politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Alba Versorio, Milano, 2018.

M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna, 2008.

L. FONNESU, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.

H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris, 1951;

R. FULCO, *L'obbligo oltre il diritto. Simone Weil e la responsabilità per altri*, in S. TARANTINO, *Pensiero e Giustizia in Simone Weil*, Aracne editore, Roma, 2009.

R. FULCO, *I diritti dell'altro uomo e gli obblighi verso l'essere umano: Emmanuel Lévinas e Simone Weil*, in C. DI MARTINO, a cura di, *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto, Etica, Politica*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2017.

L. L. FULLER, *The Morality of Law*, 1964, Yale University Press, New Haven and London, traduzione italiana a cura di A. DAL BROLLO, *La moralità del diritto*, Giuffrè, Milano, 1986.

D. FUSARO, *Minima mercatalia*. Filosofia e capitalismo, Bombiani, Milano, 2012.

H.-G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, traduzione italiana di M. DONATI, M.E. PONZO, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011.

S. GALEOTTI, *Il valore della solidarietà*, in «Diritto e Società», 1996, I.

U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2016.

C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, saggio introduttivo a T. HOBBES, *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2013.

C. GALLI, *Secolarizzazione, teologia politica, agire politico*, in T. GAZZOLO, L. MARCHETTONI, a cura di, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, in «Jura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2015, XII, numero monografico.

C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna, 2000.

R. GARAUDY, *Avons nous besoin de Dieu*?, De Brouwer, Paris, 1994.

E. GARIN, *Medioevo al Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1954.

M. GAUCHET, *Diritti dell'uomo*, in F. FURET, M. OZOUF, a cura di, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Bompiani, Milano, 1989.

M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002, traduzione italiana di M. BACCIANINI, *La democrazia contro se stessa*, Città Aperta, Troina, 2005.

M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Éditions Gallimard, Paris, 1989.

T. GAZZOLO, *Il Katéchon come concetto teologico-politico. Nichilismo e trascendenza nella filosofia della storia di Carl Schmitt*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2010, III.

T. GAZZOLO, L. MARCHETTONI, a cura di, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, in «Jura gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2015, XII, numero monografico.

F. VON GENTZ, *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprung und den Grundsätzen der Französischen*, Historisches Journal, Heinrich Fröhlich, Berlin, 1800, vol. II, Mai (pp. 3-77) Juni (pp. 78 -139), ora disponibile nella traduzione italiana a cura di O. EBRAHIME, introduzione di R.A. KIRK, *L'origine e i princìpi della Rivoluzione americana a confronto con l'origine e i princìpi della Rivoluzione francese*, Sugarco, Milano, 2011.

M. GENSABELLA FURNARI, *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2008.

A. GEWIRTH, *The Epistemology of Human Rights,* in F. MILLER, E. PAUL, J. PAUL, *Human rights*, Blackwell, Oxford, 1984.

C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

D. G. GIOVENALE, *Le Satire*, introduzione e versione di G. CERONETTI, Einaudi, Torino, 1971.

F. GIUFFRÈ, *I doveri di solidarietà*, in R. BALDUZZI, M. CAVINO, E. GROSSO, J. LUTHER, a cura di, *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007.

M.A. GLANDON, *La visione dignitaria dei diritti sotto assalto*, in L. ANTONINI (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2007.

M. GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze, 2009.

A. GRAMSCI, *Indifferenti*, in ID, *Scritti politici*, a cura di P. SPRIANO, Editori Riuniti, Roma, 1971.

T. GRECO, *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, in T. CASADEI, a cura di, *Repubblicanesimo, Democrazia, Socialismo delle libertà. "Incroci" per una rinnovata cultura politica*, Franco Angeli, Milano, 2005.

T. GRECO, *La bilancia e la croce: diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino, 2006.

T. GRECO, *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. MATTARELLI, a cura di, *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano, 2007.

F. GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.

P. GROSSI, *Il diritto mite di Zagrebelsky. Una rilettura ventidue anni dopo*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2014, II.

P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2018, quarta edizione.

P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007, terza edizione accresciuta.

P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

P. GROSSI, *Un recupero per il diritto: oltre il soggettivismo moderno*, in *Società, diritto, stato: un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano, 2006.

R. GUASTINI, *Diritti*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI, a cura di, *Analisi e diritto*, Giappichelli, Torino, 1994.

R. GUASTINI, *Dovere giuridico*, in *Enciclopedia giuridica*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1988.

N. GUILHOT, *American Katechon: When Political Theology Became International Relation Theory*, Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory, 2010, II.

J. HABERMAS, *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt*, in Id. *Kleine politische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia, 2005.

B-C. HAN, *Die Austreibung des Anderen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2016, traduzione italiana di V. TAMARO, *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Edizioni Nottetempo, Milano, 2017.

J. HANI, *La royauté sacrée: du pharaon au roi très chrétien*, Guy Trédaniel, Paris, 1984.

R. HANICOTTE, *Devoirs de l'homme et constitutions. Contribution à une théorie générale du devoir*, L'Harmattan, Paris, 2007.

P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715, Boivin et Cie, Paris, 1935, edizione italiana a cura di P. SERINI, *La crisi della coscienza europea*, il Saggiatore, Milano, 1968, voll. I e II.

W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, 1837, traduzione italiana di G. CALOGERO e C. FATTA, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1963.

W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione, prefazione e note di B. CROCE, Laterza, Roma-Bari, 1994, terza edizione.

M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, traduzione italiana a cura di A. FABRIS, *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1998.

M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, traduzione italiana e presentazione a cura di P. CHIODI, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968.

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, quarta edizione ampliata, traduzione italiana di M. E. REINA, introduzione di V. VERRA, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari, 1981.

M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, traduzione italiana di G. GURISATTI, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer Verlag, Halle, 1927, traduzione italiana a cura di A. MARINI, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2017.

V. HELD, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

J. HELL, *Katéchon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, in «Germanic Review», 2009, IV.

B. HELZEL, *Per una teoria generale del dovere*, Wolters Kluver - Cedam, Assago, 2016.

G. B. HERBERT, *A Philosophical History of Rights*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey), 2002.

T. HOBBES, *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, con uno studio introduttivo di T. ASCARELLI, Milano, Giuffrè, 1960.

T. HOBBES, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Andrew Crooke, London, 1651.

W. N. HOHFELD, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, «Yale Law Journal», 1913 ora in D. PATTERSON, a cura di, *Philosophy of Law and Legal Theory. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2003.

S. HOLMES, C. SUNSTEIN, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse*, Il Mulino, Bologna, 2000 (ed. or. *The Costs of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, 1999).

A. HONNET, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, traduzione italiana di C. SANDRELLI, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano, 2002.

D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Printed for John Noon, at the White-Hart, London, 1739-1740, edizione a cura di L. A. SELBY-BIGGE, P. H. NIDDITCH, Clarendon Press, Oxford, 1978.

L. HUNT, *Inventing Human Rights*, Norton, New York, 2007.

M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, edited by A. GUTMANN, Princeton University Press, Princeton, 2001.

G. IMBRUGLIA, *Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot, De l'Encyclopédie à l'Histoire des deux Indes*, in G. GOGGI, D. KAHN, a cura di, *L'édition du dernier Diderot. Pour un Diderot électronique*, Hermann, Paris, 2007.

A. INCAMPO, *Filosofia del dovere giuridico*, Cacucci, Bari, 2012.

N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

N. IRTI, *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

N. IRTI, *Diritto senza verità*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

M. R. ISHAY, *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004.

M. ISNARDI PARENTE, *Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

J. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

J. ISRAEL, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

J. ISRAEL, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2009, ora disponibile nella versione italiana, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, traduzione di P. DI NUNNO e M. NANI, Einaudi, Torino, 2015.

B. JEANNEAU, *Vraie ou fausse résurgence des declarations des devoirs de l'homme et du citoyen*, in *Territoires et libertes. Mélanges en hommage au Doyen Yves Madiot*, Bruylant, Bruxelles, 2000.

G. JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Beitrag zur Geschichte Verfassungsgeschichte*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1895, traduzione italiana, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: un contributo alla moderna storia costituzionale*, a cura di G. BONGIOVANNI, Laterza, Roma-Bari, 2002.

H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, traduzione italiana a cura di P. P. PORTINARO, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1989.

C. G. JUNG, *Fundamental questions of psychotherapy*, Collected Works, New York, 1951.

E. JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz. Figuren und Capriccios*, 1938, traduzione italiana a cura di Q. PRINCIPE, *Il cuore avventuroso. Figurazioni e capricci*, Longanesi, Milano, 1986.

I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1788, traduzione italiana di F. CAPRA. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955.

I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Kònigsberg, 1797, traduzione italiana e prefazione a cura di G. VIDARI, *Metafisica dei costumi*, Paravia, Torino, 1919.

I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J. F. Hartknoch, Riga, 1785, edizione italiana a cura di V. MATHIEU, traduzione di G. VIDARI, *Fondazione della metafisica de costumi*, Paravia, Torino, 1954.

E. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, traduzione italiana di G. RIZZONI, introduzione di A. BOUREAU, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989.

H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934, traduzione di R. TREVES, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000.

H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, 1945, traduzione a cura di S. COTTA, R. TREVES, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Milano, 1952.

J-F. KERVÉGAN, *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, Paris, 2011, traduzione italiana di F. MANCUSO, *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

S. KRASNER, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, University of Princeton Press, Princeton, 1999.

C. LABORDE, *Republicanism*, in M. FREEDEN, L. T. SARGENT, M. STEARS, a cura di, *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

D. LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, VII, 107-108, a cura di M. GIGANTE, Laterza, Bari, 2003.

M. LA TORRE, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica,* Giuffrè, Milano, 1996.

G. LEFEBVRE, *La Révolution française*, *Paris*, 1930, traduzione italiana di P. SERINI, *La rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1958.

G. LEFEBVRE, *Quatre-vingts-neuve*, Éditions sociales, Paris, 1970.

A. LE GOFF, *Care, justice, dependence: introduction au théorie du care*, Presses universitaires de France, Paris, 2010.

J. LE GOFF, *Héros du Moyen Age, le Saint et le Roi*, Éditions Gallimard, Paris, 2004, traduzione italiana di R. RICCARDI, *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2006

G. W. LEIBNIZ, *Epistola viri excellentissimi ad amicum qua monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De officio hominis et civis continentur*, 1706, in J. C. BÖHMER, *Programma disputationibus XII Pufendorfianis* [...], Helmstadii, Ex officina Hammiana, 1709, in ID., *Scritti politici e di diritto naturale*, traduzione a cura di V. MATHIEU, Utet, Torino, 1951.

S. LEROYER, *Devoirs et liberalisme. Vers un renouveau du contrat social?,* Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux, 2003, II.

E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, traduzione italiana di S. PETROSINO, M. T. AIELLO, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka book, Milano, 1983.

E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, traduzione italiana a cura di S. PETROSINO, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983

E. LÉVINAS*, Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1983, traduzione italiana a cura di S. FACIONI, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaka book, Milano, 2004.

E. LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Gasset, Paris, 1991; traduzione italiana a cura di E. BACARINI, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998.

E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset*, éditions des Minuit, Paris, 1982, traduzione italiana di G. Lissa, *L'Aldilà del versetto: letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986.

E. LÉVINAS, *La traccia dell'Altro. Scorciatoie* [traduzione italiana degli ultimi quattro saggi di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949)], a cura di F. CIARAMELLI, con una presentazione di H. KÜNKLER, Pironti, Napoli, 1985.

E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, traduzione italiana di A. DELL'ASTA, a cura di S. PETROSINO, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka book, Milano, 1980.

G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983.

K. N. LLEWELLYN, *Jurisprudence: Realism in Theory and Practice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.

K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlammer, Stuttgart, traduzione italiana a cura di F. TEDESCHI NEGRI, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1989.

N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna, 1990.

N. LUHMANN, *Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft*, in ID, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 45-104, traduzione italiana, *Diritti soggettivi. Mutamenti della coscienza giuridica per la società moderna*, in «Sociologia e politiche sociali», 2001, I.

S. LUZZATO, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994.

C. MACKENZIE, W. ROGERS, S. DODD, a cura di, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2014.

Y. MADIOT, *Considération sur les droits et les devoirs de l'homme*, Bruylant, Bruxelles, 1998.

M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano, 2012.

M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano, 2009.

M. MAGATTI, *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2018.

M. MAGATTI, *Prepotenza, impotenza, deponenza. È possibile un'altra narrazione del nostro futuro?*, Marcianum Press, Venezia, 2015.

V. MÄKINEN, P. KORKMAN, a cura di, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. The New Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Philosophy), vol. 59, Springer, Dordrecht, 2006.

M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, Led, 2006.

L. MARCHETTONI, *Ockham e l'origine dei diritti soggettivi*, Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico, 2008.

R. MARRA, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino, 2006.

A. MARTELLI, *I nuovi diritti*, in L. MEZZETTI, a cura di, *Diritti e doveri*, Giappichelli, Torino, 2013.

R. MARTUCCI, *L'ossessione costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, il Mulino, Bologna, 2001.

K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals, Otto Meissner, Hamburg, 1867, traduzione italiana a cura di A. MACCHIORO, B. MAFFI, *Il capitale. Libro primo*, Utet, Torino, 2009.

K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

V. MARZOCCO, a cura di, *La dignità in questione. Un percorso nel dibattito giusfilosofico contemporaneo*, Giappichelli, Torino, 2018.

S. MATTARELLI, *Sui doveri*, in ID, a cura di, *Frontiere del repubblicanesimo*, Franco Angeli, Milano, 2007.

J. MAVIDAL, E. LAURENT, sous la direction de, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799)*, Tome VIII du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789, Librairie Administrative P. Dupont, Paris, 1875.

T. MAZZARESE, *Diritti fondamentali*, in U. POMARICI, a cura di, *Atlante di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2013.

G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, Vallecchi Editore, Firenze, 1860.

G. MAZZINI, *Interessi e principii*, 1836, in ID, *Scritti politici*, a cura di T. GRANDI, A. COMBA, Utet, Torino, 1987.

F. G. MENGA, *Conflicts on the Threshold of Democratic Orders: A Critical Encounter with Mouffe's Theory of Agonistic Politics*, «Jurisprudence. An International Journal of Legal and Political Thought», 2017, III.

F. G. MENGA, *Del agonismo democrático a una política de la a-juridicidad. El espacio político-jurídico a la prueba de la transformación radical*, «Derechos y Libertades», 2018, I.

N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma, 1989, edizione riveduta e ampliata, p. 45. (L'edizione originale, con un titolo parzialmente diverso, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, è stata pubblicata nel 1968 da Laterza, Bari).

P. METZGER, *Il Katéchon. Una fondazione esegetica*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia,* Politica e Religione, 2008/2009.

P. METZGER, *Katéchon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2012.

G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

J-C. MICHEA, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Flammarion, Paris, traduzione a cura di P. VALLERGA, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Scheiwiller, Milano, 2008.

D. MIRAFIOTI, *Metamorfosi del giudice, riflessioni su giustizia e potere*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2004.

F. MODUGNO, *I «nuovi diritti» nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, Giappichelli, 1995.

R. MONDOLFO, *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, La Nuova Italia, Firenze, 1950, seconda edizione.

C. MONTESQUIEU, *De L'Esprit des loix, ou du rapport que le loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement* […], Genève, Barillot et Fils, 1748.

A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in L. VENTURA, A. MORELLI, a cura di, *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2015.

P. MORO, *Diritto, desiderio, volontà. Ripensando Rousseau*, «Rivista di Filosofia del diritto», 2017, II.

A. MORRONE, a cura di, *La costituzione finanziaria. La decisione di bilancio dello Stato costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino, 2015.

L. MORTARI, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2015.

L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano, 2006.

C. MOUFFE, *On the Political*, London, 2005, traduzione italiana di S. D'ALESSANDRO, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano, 2007.

S. MOYN, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

L. MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi. Trattato,* Lucca, 1749.

M. NICOLETTI, *Introduzione*, in ID, a cura di, *Il Kathécon (2 Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, «Politica e religione», 2008/2009.

F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen,* traduzione italiana a cura di S. GIAMETTA, *Così parlò Zarathustra: Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere Filosofiche di Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Utet, Torino, 2002.

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Wilhem Nietzsche*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino, 2002.

N. NODDINGS, *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984.

G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*, Berlin, Duncker und Humblot, 1978; traduzione italiana di G.

GOZZI, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, L. Klotz, Gotha, 1917, traduzione italiana di E. BUONAIUTI, *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Zanichelli, Bologna, 1926.

M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989.

T. PAINE, *Dissertation on First Principles of Government,* in *The Complete Writing of Thomas Paine*, a cura di P. S. FONER, The Citadel Press, New York, vol. II, 1945.

T. PAINE, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, J.S. Jordan, London, 1791, in ID, *Political Writings*, a cura di B. KUKLICK, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

L. PALAZZANI, *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, Edizioni Studium, Roma, 2017.

R. R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, new foreword by D. ARMITAGE, Princeton, Princeton University Press, 2014.

G. PALOMBELLA, *The Abuse of Rights and the Rule of Law*, in A. SAJO, a cura di, *Abuse: the Dark Side of Fundamental Rights*, Eleven International Publishing, Utrecht, 2006.

L. PANNARALE, *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano, 2002.

T. PANȚÎRU, *The right to pursue happiness* in A. RAINER, A. TĂNASE, a cura di, *Constitutional Justice and Evolution of Individual Rights. XIXth International Congress on European and Comparative Constitutional Law*. Chişinău, 8-9 June 2017, Arc, Chişinău, 2018.

A. PAPA. *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 2014.

B. PASTORE, *Diritti umani e solidarietà*, in ID, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma, 2007.

B. PASTORE, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2002.

G. PECES BARBA, *Curso de Derechos fundamentales. Teorìa general*, Madrid, Eudema, 1991, traduzione italiana a cura di V. FERRARI, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffré, Milano, 1993.

A. E. PEREZ LUÑO, *Le generazioni dei diritti umani*, in F. RICCOBONO, *Nuovi diritti dell'età tecnologica*, Milano, Giuffrè, 1989.

E. PICARD, *L'émergence des droits fondamentaux en France*, «L'Actualité juridique. Droit administratif», numéro spécial, *Les droits fondamentaux, une nouvelle catégorie juridique?*, 1998.

G. PINO, *Conflitto e bilanciamento tra diritti fondamentali. Una mappa di problemi*, in «Ragion Pratica», 2007, I.

G. PINO, *Il Costituzionalismo dei diritti. Strutture e limiti del costituzionalismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 2017.

G. PINO, *Diritti soggettivi. Lineamenti di un'analisi teorica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2009, II.

A. PINTORE, *Diritti insaziabili*, in L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

A. PINTORE, *Il desiderio dei diritti*, «Rivista di Filosofia del diritto», 2017, II.

A. PIZZORUSSO, *Le «generazioni» dei diritti nel costituzionalismo moderno*, in M. CAMPEDELLI, P. CARROZZA, L. PEPINO (a cura di), *Diritto di welfare. Manuale di cittadinanza e istituzioni sociali*, il Mulino, Bologna 2010.

J. G. A. POCOCK, *The Ancient Constitution and the Federal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

R. POLIN, *L'obligation politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, traduzione italiana di A. DAL BROLLO, *L'obbligazione politica*, Japadre Editore, L'Aquila, 1980.

V. POSSENTI, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Soveria Manelli, Rubbettino, 2017.

V. POSSENTI, *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012.

G. PRETEROSSI, *Autorità*, il Mulino, Bologna, 2002.

G. PRETEROSSI, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

G. PRETEROSSI, *I diritti alla prova del «politico»*, in «Ragion Pratica», 2008, II.

C. PREVE, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007.

W. PRIEST, *William Blackstone and the "free Constitution of Britain"*, in D. J. CALLIGAN, *Constitutions And the Classics: Patterns of Constitutional Thought From Fortescue to Bentham*, Oxford University Press. Oxford, 2014.

W. PRIEST, A. PAGE, a cura di, *Blackstone and His Critics*, Hart Publishing, Oxford, 2018.

S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Sumtibus Adami Junghans imprimebat Vitus Haberegger, Londini Scanorum, 1673.

S. PUFENDORF, *Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*, Sumptibus Friderici Knochii, Francofurti ad Moenum,1686.

S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium libri octo,* Sumtibus Adami Junghans imprimebat Vitus Haberegger, Londini Scanorum, 1672.

E. PULCINI, *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Springer, Chaim, 2013.

E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

E. PULCINI, *La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

A. PUNZI, *La solitudine della volontà e l'ordine del discorso*. In: *Dialogica del diritto: studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2009.

G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

G. REBUFFA, *Le radici della Costituzione inglese*, Materiali per una storia della cultura giuridica moderna, 2006, II.

M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

F. R. RECCHIA LUCIANI, *"Concepire l'equilibrio": la forza, la giustizia, l'obbligo e il loro legame con la corporeità in Simone Weil*, in A. DE SIMONE, a cura di, *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia, 2007.

E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2016, nuova edizione accresciuta.

J. RIVERO, *Droits, devoirs: un faux diptyque*, in J-F. RAYMOND, *Les enjeux des Droits de l' Homme*, Larousse, Paris, 1988.

S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

B. ROMANO, *Due studi su forma e purezza del diritto*, Giappichelli, Torino, 2008.

B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico: postumanesimo noia e globalizzazione*, Giappichelli, Torino, 2004.

B. ROMANO, *Il dovere nel diritto. Giustizia, uguaglianza, interpretazione*, Giappichelli, Torino, 2014.

B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino, 2006.

S. ROMANO, *Le prime carte costituzionali*, in *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969.

J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, M. M. Rey, Amsterdam, 1762, traduzione italiana di M Garin, introduzione di T. MAGRI, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

F. RUSCHI, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012.

A. SAJO, a cura di, *Abuse. The Dark Side of Fundamental Rights*, Eleven International Publishing, Utrecht, 2006.

A. SANDRI, *Autorità e Katéchon: la genesi teologico-politica della sovranità*, Jovene, Napoli, 2007.

E. SANTORO, *Autonomy, Freedom and Rights: A Critique of Liberal Subjectivity*, Springer, Dordrecht, 2003.

C. SARTEA, *Diritti umani: un'introduzione critica*, Giappichelli, Torino, 2018.

A. SCALONE, *"Katéchon" e scienza del diritto in Carl Schmitt*, in «Filosofia Politica», 1998, II.

M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt,1928, traduzione italiana di R. PADELLARO, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, 1970.

A. SCHIAVELLO, *La fine dell'età dei diritti*, in «Etica & Politica», XV, 2013, I.

A. SCIURBA, *La cura servile, la cura che serve*, Pacini, Pisa, 2015.

C. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, Das Reich (19-4-1942), in G. MASCHKE, a cura di, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, p. 436.

C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950, traduzione italiana di E. CASTRUCCI, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano,1991.

C. SCHMITT, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven, 1950, traduzione italiana di C. MAINOLDI, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano, 1987.

C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, traduzione italiana a cura DI P. DAL SANTO, *Glossario*, Giuffrè, Milano, 2001.

C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig, 1942, traduzione italiana di G. GURISATTI, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

C. SCHMITT, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna, 1972.

C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, traduzione italiana a cura di A. CARACCIOLO, *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992.

L. SCILLITANI, *Antropologia filosofica del diritto e della politica*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2011.

F. SEMERARI, *Etica normativa e crepuscolo del dovere*, in C. LUMER, a cura di, *Etica normativa*, Carocci, Roma, 2009.

P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano, 2017.

E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998.

E. SEVERINO, *L'etica della scienza*, in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988.

S. SHERBLOM, *The legacy of the "Care Challenge": Re-envisioning the Outcome of the Justice-Care Debate*, Journal of Moral Education, 2008, I, pp. 81-98.

E. J. SIEYES, *Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen. Lu les 20 et 21 juillet 1789, au Comité de Constitution,* Chez Baudouin, imprimeur de l'Assemblée Nationale, rue du Foin-Saint-Jacques, n. 31, Paris, 1789.

P. SLOTERDIJK, *Sphären III, Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006, traduzione italiana di F. PELLONI, a cura di G. BONAIUTI, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Meltemi editore, Roma, 2007.

P. SLOTTE, M. HALME-TOUMISAARI, *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Printed for W. STRAHAN, T. CADELL, London, 1776, traduzione italiana di F. BARTOLI, C. CAMPORESI, S. CARUSO, con introduzione di M. DOBB, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano, 1973.

A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, printed for A. MILLAR, A. KINCAID, J. BELL, Edinburgh, 1759, traduzione italiana di S. DI PIETRO, con una introduzione di E. LECALDANO, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano.

A. SPADARO, *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali,* «Politica del diritto», 2006, I, pp. 167-182.

R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen* "*etwas*" *und* "*jemand*", Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, traduzione a cura di L. ALLODI, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, 1677, II, 8, in *Opera*, a cura di C. GEBHARDT, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, vol. III.

E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* (1937), Herder Verlag, Freiburg, 1950 (pubblicazione postuma), traduzione italiana di L. VIGONE, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma, 1999.

E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917, traduzione italiana a cura di E. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma, 1985.

E. STOLFI, *Riflessioni attorno al problema dei diritti soggettivi fra esperienza antica ed elaborazione moderna*, Studi Senesi, 2006, I.

L. THIESSE, *Débats de la Convention nationale: ou analyse complète des séances, avec les noms de tous les membres, pétitionnaires ou personnages qui ont figuré dans cette assemblée, précédée d'une introduction*, Bossange, Paris, 1828, Tome Quatrième.

B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholar Press of Emory University, Atlanta (Georgia) 1997, traduzione italiana di V. OTTONELLI, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna, 2002.

V. TOMEO, *Il diritto come struttura del conflitto. Un'analisi sociologica*, Rubbettino, Soveria Manneli, 2013.

A. TOURAINE, *La fin de sociétés*, Seuil, Paris, 2013.

A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

B. TRONCARELLI, *Per una critica del soggettivismo alla luce della filosofia di Cotta*, Politica.eu, 2017, I.

J. C. TRONTO, *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York, 1993, traduzione italiana di N. RIVA, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. FACCHI, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

M. TROPER, *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795*, Fayard, Paris, 2006.

P. VERRI, *Meditazioni sulla felicità*, Londra, 1763.

G. VICO, *La scienza nuova e le Opere scelte*, a cura di N. ABBAGNANO, Utet, Torino, 1968, ristampa della seconda edizione.

G. VICO, *De uno universi juris principio et fine uno*, Napoli, 1720, in *Opere di Giambattista Vico*, Liber Unus, Jovene, Napoli, 1841.

M. VILLEY, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, Archives de philosophie du droit, 1963.

M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Éditions Montchrestien, Paris, 1975, traduzione italiana di R. D'ETTORRE, F. D'AGOSTINO, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano, 1985.

M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Les Presses universitaires de France, Paris, 1983.

U. VINCENTI, *Mazzini e la repubblica dei doveri*, in ID, *Prima il dovere. Una ragionevole critica dei diritti umani*, Jovene editore, Napoli, 2011.

F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.

L. VIOLANTE, *Il dovere di avere doveri*, Einuadi, Torino, 2014.

PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Bucoliche*, testo latino a fronte, traduzione italiana a cura di L. CANALI, Rizzoli, Milano, 2016.

P. VIRNO, *Multitude: Between Innovation and Negation*, Semiotext(e), Los Angeles, 2008.

M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain,* Paris, Gallimard, 1943.

R. WHITE, *Care and Justice: ethical Perspectives*, Journal of the European Ethics Network, 2009, IV, pp. 459-483.

E. WIESEL, *A Tribute to Human Rights*, in *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*, edited by Y. DANIELI, E. STAMATOPOULOU, C. DIAS, Baywood Publishing Company, Amityville, 1999.

J. WITTE JR., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, traduzione italiana di E. FRONTALONI, *Diritto e protestantesimo.*

La dottrina giuridica della riforma luterana, Liberilibri, Macerata, 2013.

J. WALDRON, *Rights in conflict*, in «Ethics», 1989.

C.H. WELLMAN, *Liberal Rights and Responsibilities. Essays on Citizenship and Sovereignty*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

C.H. WELLMAN, A.J. SIMMONS, *Is There a Duty to Obey the Law?,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

C. WOLFF, *Insitutiones Juris Naturae et Gentium in quibus ex ipsa Hominis Natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiæ, 1754.

C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractum*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiæ, 1740.

G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

G. ZAGREBELSKY, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino, 2017.

F. ZANUSO, a cura di, *Diritto e desiderio. Riflessioni biogiuridiche*, Franco Angeli, Milano, 2015.

D. ZOLO, *Fondamentalismo umanitario* in M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003 (ed. or. *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001).

D. ZOLO, *Tramonto globale*, Firenze University Press, Firenze, 2010.

R. ZUCH, *Kunstwerk, Traumbild und stereoskopischer Blick. Zum Bildverständnis Ernst Jüngers*, in L. HAGESTEDT, a cura di, *Ernst Jünger. Politik, Mythos*, Kunst, De Gruyter, Berlin, 2004.

S. ZULLO, *Lo spazio sociale della vulnerabilità tra "pretese di giustizia" e "pretese di diritto". Alcune considerazioni critiche*. Politica del Diritto, 2016, III.